

**Mukaddeme**  
**Elim Ablak**





# مقدمه علم اخلاق

تأليف وترجمه

صلاح الدين - يلموتي

«بخ دوم»



تعداد طبع ۱۵۰۰

مطبعة سموي کابل

۱۳۳۱

# فهرست محتویات

## برخ دوم:

«مقدمه علم اخلاق»

صفحه ۴۱۳	۲۶- مجال قانون وظیفه.
» ۴۱۷	۲۷- لذت.
» ۴۲۰	۲۸- سعادت.
» ۴۲۱	۲۹- سعادت و خودی.
» ۴۲۲	۳۰- تحقق خودی.
» » »	۳۱- آیارندی تحقق خودی است؟
» ۴۳۹	۳۲- کمال.
» ۴۴۰	۳۳- تطور جانب غایبه.
» » »	۴۳- حدود تطور.
» ۴۴۱	۳۹- توسط آغاز.
» ۴۴۵	۳۶- توسط انجام.
» ۴۴۶	۳۷- خودی حقیقی.
» ۴۴۹	۳۸- وفاق ذاتی.
» ۴۵۰	۳۹- معانی سعادت.
» » »	۴۰- نفس مطمئنه و سعادت.
» » »	۴۱- سعادت و لذت:
» ۴۵۲	۴۲- سعادت و مسرت.
» ۴۵۳	۴۳- سعادت و ایدیل.
» ۴۵۵	۴۴- سعادت و حالات و ظروف.

۴۵۶	صفحه	۴۵- وظیفه و ایدئال .
۴۵۹	»	۴۶- پس معیار چیست ؟
۴۶۰	»	۴۷- تصور معنی قیمت .
۴۶۱	»	۴۸- معنی خیر .
۴۶۳	»	۴۹- خیر اعلی چیست ؟
۴۷۲	»	۵۰- خوب و صحیح .
۴۷۳	»	۵۱- صحیح عندی و موضوعی .
۴۷۴	»	۵۲- آیا همیشه صحیح واقعی مقیاس صحیح عندی است ؟
»	»	۵۳- آیا همه اعمال از نقطه نظر عندی صحیح گفته میشوند ؟
۴۷۵	»	۵۴- آیا همه اعمال از نقطه نظر موضوعی صحیح است ؟
۴۷۷	»	۵۵- استناد معیار اخلاقی .
۴۷۹	»	۵۶- با استناد قانون .
۴۸۰	»	۵۷- صحت اخلاقی .
۴۸۲	»	۵۸- با استناد وجدان .
»	»	۵۹- با استناد عقل .
۴۸۳	»	۶۰- قطعیت سند اخلاقی .
۴۸۵	»	۶۱- تطبیق نظریات بر عملیات .

## بعد دوم اخلاق (اجتماعی)

موقف اول : فکرت اجتماعی :

»	»	۱- خودی اجتماعی .
»	»	۲- خودخواهی و غیرخواهی .
۴۹۲	»	۳- رأی یونانی ها درباره علم اخلاق .
۴۹۵	»	۴- دنیای اجتماعی .



صفحه ۴۹۶	۵- جمعیت عضویتی است .
» ۴۹۷	۶- حیات اراده ایست .
» ۵۰۸	۷- وجدان محصول دنیای اجتماعی است .
» ۵۱۰	موقف دوم: نظام اجتماعی:
» » »	۱- امر اجتماعی .
» » »	۲- عدل .
» ۵۱۱	۳- عرف عام و عرف خاص .
» ۵۱۲	۴- حقوق و واجبات:
» ۵۱۳	۵- حق حیات .
» » »	۶- حق آزادی .
» ۵۱۴	۷- حق ملکیت .
» ۵۱۵	۸- حق پیمان .
» » »	۹- حق تعلیم و تربیه .
» ۵۱۶	۱۰- موسسات اجتماعی:
» » »	۱۱- خانواده .
» ۵۱۷	۱۲- کارگاه .
» ۵۱۸	۱۳- مدینه فاضله .
» ۵۲۰	۱۴- مسجد .
» ۵۲۱	۱۵- مملکت .
» ۵۲۲	۱۶- دبستی .
» ۵۲۳	۱۷- امر و نهی اخلاقی .
» ۵۲۸	۱۸- عدل و احسان .
» ۵۳۰	۱۹- رسوم و تقالید .

- ۲۰- بصیرت اخلاقی . صفحه ۵۳۱
- ۲۱- عادات قومی . » ۵۳۲
- ۲۲- فضایل نسبت به مشاغل اجتماعی است . » ۵۳۳
- ۲۳- نظریه او ساط . » ۵۳۴
- ۲۴- دسته بندی فضایل . » ۵۳۵
- ۲۵- فرد یا جماعت ؟ » ۵۴۴

### موقف سوم: تاثیر فرد بر جمعیت:

- ۱- فردیت مرکز جمعیت است . » » ۵۴۶
- ۲- انتمیاء و تبدل . » » »
- ۳- باز پرس خودی . » ۵۴۷
- ۴- حیات رهبانی . » ۵۵۰
- ۵- ارواح شریف . » ۵۵۱
- ۶- زهد . » ۵۵۲
- ۷- حیات تأملی . » ۵۵۳
- ۸- علاقه بین حیات داخلی و خارجی . » ۵۵۴
- ۹- قاب قوسین . » ۵۵۵

### موقف چهارم: اثر جمعیت بر فرد:

- ۱- خلق تنگ . » » ۵۵۸
- ۲- شر اخلاقی . » ۵۶۰
- ۳- رذیلت و گناه . » ۵۶۴
- ۴- عقوبت . » ۵۶۶
- ۵- نظریات درباره عقوبت . » ۵۶۸



- ۶- معذوریست .  
 ۵۷۰ صفحه  
 ۷- عفو .  
 ۵۷۱ د  
 ۸- آیا سباحت عبارت از اخلاق جامعه است؟  
 ۵۷۲ د  
 ۹- آیا اخلاق رو به تکمیل است؟  
 ۵۷۵ د  
 ۱۰- آسمان اخلاق .  
 ۵۸۲ د

## معاد سوم اخلاق: مابعدالطبیعه

- ۱- اخلاق و وحدت الوجودی .  
 د د د  
 ۲- اخلاق و دین .  
 ۶۲۱ د  
 ۳- نارسائی زندگی .  
 ۶۲۶ د  
 ۴- نارسائی مجتمع .  
 ۶۳۹ د  
 ۵- نارسائی علوم .  
 ۶۴۱ د  
 ۶- نارسائی فن .  
 ۶۵۰ د  
 ۷- ضرورت بهلائیهای .  
 ۶۵۲ د  
 ۸- دولایتنهای .  
 ۶۵۴ د  
 ۹- دو درسگاه عرفان .  
 ۶۵۵ د  
 ۱۰- افانیم سه کمانه مثال کماله .  
 ۶۵۸ د  
 ۱۱- خودی برین .  
 ۶۶۱ د  
 ۱۲- نزاع لفظی .  
 ۶۶۲ د  
 ۱۳- پهلوی اخلاقی دین .  
 ۶۶۷ د  
 ۱۴- شیرازه بند اوراق بشر .  
 ۶۶۸ د  
 ۱۵- تخلق باخلاق الله .  
 ۶۶۹ د  
 ۱۶- قانون اخلاق و معرفت خداوند .  
 ۶۷۱ د

٧٢٩

- |     |                                |
|-----|--------------------------------|
| ۶۸۲ | ۱- تشوشتات سلوك .              |
| ۶۸۳ | ۲- امراض عضوى .                |
| ۶۸۴ | ۳- امراض وظفى اعصاب .          |
| ۶۸۵ | ۴- امراض اخلاقى و كسناه .      |
| ۶۸۷ | ۵- مسئوليت .                   |
| ۶۹۰ | ۶- اعجاب بدينفس .              |
| ۶۹۸ | ۷- معالجات .                   |
| ۷۰۰ | ۸- تحليل .                     |
| ۷۰۱ | ۹- تحليل توسط سلوك .           |
| ۷۰۳ | ۱۰- تحليل خواب .               |
| ۷۱۰ | ۱۱- تحليل هابطه .              |
| ۷۱۳ | ۱۲- اظهار روحياتى .            |
| ۷۱۵ | ۱۳- تغيير تداعى .              |
| ۷۳۲ | ۱۴- تزكيه .                    |
| ۷۴۱ | ۱۵- عناصر چهار گانه خودشناسى . |
| ۷۴۴ | ۱۶- انابته .                   |
|     | ۱۷- نرس مرگ .                  |





(۲۶) مجال قانون وظیفه : طوریکه گفتیم در دقت و علویت فلسفه کانت

هیچ اشتباهی نداریم. ولی هر چند بناء بزرگتر و مرکبتر و پراجزاء تر است همان قدر نظاره را فعالیت میدهد و انسانرا به نقد و تمیز وادار میکند. قانون وظیفه مرام بس عالی است. ولی خیلی عالیتر است از سطح اکثریتی که علم اخلاق بر ای ایشان بمیان آمده است.

فلاطون و قتیکه خیر اعلای خود را خیلی ها آسمانی و فوق سطح طبقات متوسط دید. مجبور شد که خیر درجه دومی را برای ایشان بشناسد تا ایشان نیز بی خیر مطلق نمانند. ولی کانت يك فارموله دارد و می خواهد بهمه تطبیق کنند.

و از طرف دیگر وظیفه بی غایه. مانند راه بی منزلی است و فلسفه ایست که بگوید موجودات عضوی را به سطح اجسام طبیعی تنزل دهد؛ و بالا اقل اراده فلیک شکاف انسان را به سابقه بار کش مورچه گان برابر بسازد.

درست است که وظیفه. ولی وظیفه برای چه. اگر بگویند وظیفه برای وظیفه. جوابی است که باید شرح آنرا از مشاور تدریسات خود یعنی «عقل» بپرسیم. و عقل اگر جهات دیگر را رها نموده و سر بگریبان خود میکشد؛ دیگر مسیری ندارد الا مابعد الطبیعه؛ طوریکه خورشید دیگر سر منزلی ندارد الا برج اسد.

ازین است که شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا قانون وظیفه را طوری شناخته است که در هر دو پهلوی تاریك آن روشنی انداخته است. یکی اینکه برای وظیفه غایه مقرر نموده که عبارت است از کمال جانب حق اول. دوم اینکه این وظیفه را مخصوص يك طبقه نموده؛ که ایشانرا در صف اول سلوك قرار داده است. که عبارت از طبقه عرفاء باشد.

عارف کسی است که خود را در نور مابعد الطبیعه می بیند و آن نور را در خود می شناسد. در آنجا او جز خودی دیگر چیزی را نمی بیند؛ زیرا آنجا غیری وجود ندارد؛ پس سلوک او عبارت است از تحقق خودی او و تحقق خودی او عبارت ازین است که جوهر حقیقی او بمحیط اصلی او تقرب جویند؛ و آنجا بنسای بالیدن گیرد. عارف می بیند که: رذائل جانی

حلقه بسته اند که تنگنای حجر و تبلور و چهار دیوار عناصر و جهات است. و فضایل جانی جولان دارند که عالم ذات و صفات و عالم مثال و مجردات است. او می بیند که جوهریت وجود او از دنیای مجردات است، ولی اعراضی چند از دنیای عناصر با او یخته شده است. او سلوک خود را در آن میدانند که از دنیای تنگ و دنیای اعراض و دنیای بیگانه رفته رفته به عالمی تقرب جوید که دنیای پهنساز و دنیای حقیقی و جوهری و دنیای خودش باشد و این است وظیفه او که هدف تحقق خودی و تکامل ذاتی را در نظر دارد.

شیخ الرئيس گام نهائی عارف را چنین تصویر میکند:

« بالاخره عارف از نفس خود غایب میشود و تنها چیزیکه در نظرش حاضر است همانا جناب قدس است، و اگر نفس او گماهی ملحوظ خودش می شود، فقط ازین حیث است که ناظر است نه ازین حیث که موجودیت و یا پیرایه در مقابل حضرت قدس دارد. و اینجا است که میتوان گفت که واصل شده است. »

بوعلی اهل سلوک و بلکه اهل فضایل را بدرجائی تقسیم میکند که قانون وظیفه را طوریکه خودش می شناسد، فرض ذمه يك طبقه و يك درجه میداند، که آن طبقه عارفین است، چنانچه در نبط دهم اشارات میفرماید:

« آنکه از متاع دنیا و طینات آن صرف نظر میکند، بنام زاهد خوانده می شود؛ آنکه بر کار پرستش است و بروزه و نماز و مواظبت می نماید، بنام عابد یاد می شود؛ ولی آنکه فکر خود را وقف قدس جبروت میکند و میخواهد که همیشه نور حق در سرائر او تلالو و شمع داشته باشد، باسم عارف نامیده میشود. و ممکن است بعضی ازین عناوین به بعض دیگری ترکیب کند. »

پس کسانی که در غایه سلوک ایشان صبغه از لذت و یا منفعت باشد، گویا بوظیفه که جانب تحقق ذاتی و کمال خود دارند، گماهی الامامی نکرده اند. و آنهایی که کمال و تحقق ذاتی هدف مستقیم ایشان است، مردمی می باشند که بر قانون وظیفه سلوک میکنند.



وظیفه چیزی است که باید بقوای طبیعی و غرائز حیوانی، نوع مماثلتی داشته ولی عین آن نباشد؛ و ازین رو باید چیزی باشد که در انکشاف ماهیت انسان که با دنیای طبیعی و حیوانی مماثلت، و در عین حال مغایرتی دارد و موجودی است که ازین عوالم جانب عالم عقلانی و عالم مجرد سیر میکند، خدمت کند. پس وظیفه آن چیز نیست که انسان را جانب تحقق ماهیت عقلانی و موجودیت قدسی آن، که آخرین سرحد کمال آن است، رهنمون می کند. چنانچه شیخ این مراتب را ذیلما شرح میدهد:

« زهد در نزد غیر عارف عبارت است از تجارتی که گو یا میخواید به بضاعت دنیای متاع آخرت را بخرید، ولی این معامله نزد عارف این است که سریره خود را از مشغولیت های غیر حق منزّه کند؛ و هر چیز غیر از حق، بنظر او حقیر گردد. عبادت نیز در نزد غیر عارف عبارت از از مزدوری است در دنیا که مزد را در آخرت بنام اجر و ثواب میگیرد. ولی نزد عارف این است که همت های خود را و هم قوای نفس خود را که عبارت از قوای متوهمه و متخیله باشد، طوری ریاضت میدهد، که بانصراف از پیشگاه باطل و اقبال به پیشگاه حق، متعود گردد، تا به سریره باطنی سازگار شود با حق موافق شود، و سریره نیز برای شروق نور حق مستعد گردد و آنطور ملئکه را ساخته شود که هر وقت بتواند بان نور بدون مزاحمت، گراید؛ تا ممکن شود که بسکلیت خود در سلك عالم قدس مندرج گردد»

اینجا است که عارف مسیر ساوک عقلانی و روحانی خود را میداند و یقین میکند که در ذایل همه از دنیای نقص و دنیای ماده نشئت نموده؛ و فضائل همه موجودات دنیای کمال و دنیای عقلانی و دنیای مجرد است. زیرا دنیای مجرد مراتب قرب بیشتری دارد بعالم ذات و صفات، که سرچشمه همه امور قدسی و مضرب همه مسکرام و فضائل و مزکرات اولی علم و عدل و لطف است. ازین رو عارف میداند که وظیفه او در راه تحقق ذاتی او، این است که روی اقبال خود را تنها بسوی آن قبله نکند که مضرب اول وجود و منبع راستین مسکرام و فضائل، و هرگز تخیلین خیر و فیض و کمال و علم و قسط است. این است وظیفه مستدل و موجه و بینا، که بیهوده و بی هدف نیست؛ و این است چیزی که تنها عارف میتواند که هدف آنرا بشناسد و کمان آنرا بکشد. و اینک عین عبارت شیخ:

« عارف اراده حق اول را دارد و آنرا هم محض برای ذات او، نه برای چیز دیگری، که هیچ چیز را بر عرفان نمی گذراند. و حق اول تعالی را محض برای ذات او میپرستد و ازین سبب می پرستد کسه او تعالی مستحق پرستش است، و این پرستش رابطه شریقی است بطرف او تعالی، نه اینکه پرستش او در اثر رغبت و رهبتهی است، زیرا که اگر اینطور باشد پس چیز مرغوب و یا مرهوب است که محرك و یا مطلوب گشته است نه حق، و بلکه حق در یمنصورت واضع شده، که در راه غایبه مطلوب، بنگار افتاده است. »

پس وظیفه چیزی است که در راه حق است، و اگر کسی در روحی که قرآن ها در استعمال لفظ و وظیفه ملحوظ بوده است نظر کند، میداند که وظیفه و فریضه دو لفظ متوازی می باشند، که فریضه بیشتر برسلوك دینی و وظیفه زیاده تر برسلوك اخلاقی دلالت میسکند، که هدف این دو کلمه، حق است و یا خیر، و غایبه آخرین آن کمال دینی است و یا کمال اخلاقی.

ولی لذتی را که قانون مطلق و وظیفه، کما انت، بطور مطلق، بدود میگوید، قانون مشروط و وظیفه شیخ، آنرا بشرطی رد میسکند که لذت مادی و حسی باشد، زیرا لذت بهجت، گذشته مرد عارف است.

آزای لذت جسمی بهیچصورت نمیتواند غایبه شود، که حق در راه حصول آن، بهجت فریضه، بکار انداخته شود. اینطور اشخاص نزد عارف مانند آفتابی می باشند که از نور آفتاب محروم شده، چراغی می افروزند، و یا از بینائی بهجت نا امید گشته، دستها را به دستماله لذت بهر طرف می اندازند، طوری که شیخ میگوید:

« کسیکه واسطه ساختن حق را روا میدارد، ازیک جهت قابل عفو است زیرا که لذت بهجت را نچشیده، و این لذت را وقتی خواهد چشید که با لذتهای ناقص و داع بگوید. ولی اودنبال این لذت را رها نمی کند، و ماورای آن ها چیز دیگری را نمی بیند، حال این شخص مانند حال کود کهان است در مقابل اشخاص آزموده، کود کهان که از لذت مطلوبه مرد آن رسیده غافل اند، و تمناهای بند لذت بازی می باشند، بکار مردان



جدی تعجب می کنند، که چطور از آن بازیچه ها صرف نظر نموده و برین امور جدی خود سرگرم اند. همچنین است آنکسی که چشم خود را از مطالعه بهجت می پوشد و دستهای خود را (بطور دستماله) به لذت های دور و بیش، ولذت هائی که حقیقت ندارد، دراز میکند؛ و آنها را به انکرام، درین دنیای خود، محض از آن حیث ترک میکند، که سود این قرض خود را بچندین برابر آن در آخرت اخذ کند؛ اینطور شخص، پروردگار خود را ازین سبب می پرستد که او را در آخرت ازین لذت سیر کند و به طعام لذت و شراب خوشگوار و تسکاح خاطر خواه، برساند؛ و اگر برده را از روی کار بر داریم اینچنین شخص، در دنیا و آخرت هیچ نصب العینی ندارد بجز لذات بطن و سلب، ولی کسیکه به هدایت قدس بینائی یافته است، میتواند که در وادی ها و دره های ایشار، لذت حق را بچشد؛ و روی اقبال خود را بآن طرف متوجه سازد؛ و برین مسکنی، که از راه راست برآمده، چپ گم شده، استرجام نماید؛ و لکن این بیچاره آن چیز را که به زحمت و تعب می طلبد، حسب وعده، که با او شده است می یابد.

(۲۷) لذت؟: که به شکل بسیط خود موضوع مکتب قیروانی بود، درین اواخر

خیلی پیچیده گی ها پیدا نموده است. لذت و منفعت و سعادت، یکی بعد دیگری، حلقه های یک سلسله می باشند. اگر چه ماهیت مکتب لذت همان است که قیروانی ها در باره آن اظهار نظریه نموده اند و باز هم تاجائیکه گنجایش فکرو نظر بود ابقوری ها در آن اظهار فکر نموده و تاجائیکه استعداد داشت آنرا متکشف ساختند.

ولی سؤالات های بین قرن هفده و هژده اروپا، درین موضوع خیلی ها تغیر نموده و در آن خیلی ها پیچیده اند که از اول تا آخر صرف از ظاهر است. لذت اگر بذات خود تصور شود بدون يك انانیت است و بهیچ وجه دیگر مفهوم می از آن انتزاع شده نمی تواند؛ و همچنین مفهوم منفعت بدون مایه الا فتراق دنیای بشر دیگر معنی نمی دهد. پس کوشش های این مردم، که از لذت معنی غیر خواهی و آن هم آفاقی و آنهم متضمن کمال استخراج کنند، چیزی است که واقعاً سفسطه است؛ و با اینکه منفعت را چیزی سازند که خیر و کمال در آن مندمج شود.

دزین شبهه نیست که دنیای وجدان پست و بلندی دارد، و ممکن است در آرزوها و وجدان ها و خودی های بلند، هر چیزی کسب بلندی کنند؛ و شاید لذت آنجا نیز بهمان درجه ارتقا جوید، ولی مفهوم و ضعی و مطابقی لفظ لذت و لفظ منفعت هیچگاه نمیتواند که داعی آن چیزها شود؛ زیرا این دو لفظ همیشه به پستی و کوچکی و مادیّت دعوت میکنند، و ممکن نیست انسان بتواند ازین دو پاییه کوچک و حقیر به پایگاه بلندی ارتقاء جوید. لذت نمی تواند غیر خواها نه شود؛ و بعد از آن که بزوار منفعت موسم شد، بتواند افاقی را بخیر و کمال دعوت نماید.

یقین بود که این نهضت اخیر اروپا برای انسانیت و برای اینکه انسان می خواهد بر اساس علم و فلسفه و بر راه اخلاق و دستور زنده گی کند، بشارت هائی میداد؛ و این وقتی بود که فلسفه یونان با بهترین دروس اخلاقی شرقی بآن سرزمین معرفی گردید، و امید آن بود که اروپا بهترین مثال و معیار اخلاقی را بخود خواهد گرفت و الی ما شاء الله انما نیت را بطریقه حق دعوت خواهد نمود؛ ولی متأسفانه آن سو فست هائی که در دعوت لذت پرستی یونان نا کام شدند، چون قوت الظهوری از سیاست داشتند باز قیام نمود و بهمم علوم و معارف و اخلاقیات سبوتاژ کردند.

سو فست های اروپا میدیدند که بعد از اثر هائی مانند جمهوریت و نوامیس و نظام آتن و اخلاق نیکوماکوسی که از یکطرف با اروپا معرفی شده؛ و از طرف دیگر پس از دیموکراسی که عملاً در اسلام اجرا شده و حقایق آن با اروپا ظاهر شده است، دیگر ممکن نیست که عدالت و تساوی در جهان مخفی بماند و طبیعی است که مبادی دیموکراسی در اروپا آمده است. ازین رو این مردم کوشیدند که در پیش پای آن سنگ اندازند و مبادی آنرا فاسد کنند؛ و غایات آنرا مغشوش سازند؛ و بجای خیر و کمال لذت و منفعت را پیش کنند؛ تا این دیموکراسی و رشکست شود و اخیراً بر رغم ایشان بیک انبارشی خونین دچار گردید. ولی آیا چرا اینطور گردید؟ اگر ایشان خیر و کمال و باهم وظیفه را اساس دیموکراسی قرار میدادند، در آن وقت ممکن نمی شد که استعمار و استثمار بروی کار آید.

و ایشان می خواستند از قوت خود وضع دیگران استفاده کنند . با اینکه ارسطو در اینکه اخلاق را تابع سیاست قرار داده است خبط نموده است ، ولی سیاست و تدبیر نزد ارسطو چیزی نبوده که از اخلاق نزاهت کمتری داشته باشد . اما این سیاسیون استعماری اروپا ، اقلیم فضیلت را نیز استعمار و استثمار نمودند ؛ و برای اینکه بتوانند اخلاق را دنبال سیاست بکشانند ، مهاری را از منفعت به بینی آن بستند و فلسفه را شرحی ساختند بر یاسای چنگیز خان و یرغوی هلاکو خان .

اگر فضیلت نابال های طبیعی خود (خیر و کمال) باقی می ماند ، همه آفاق را زیر پزمیگرفت ؛ و آنوقت نمی توانست غرب بر شرق ، و قوی بر ضعیف چیره شود و موجب اینقدر انفارشی های خونین گردد ، ولی خواستند آن طایر قدسی را توسط دانه منفعت بدام آورند و ندانستند طوریکه خیر و کمال حدی ندارد ، منفعت نیز بدون مراعات حدود اندازه ، کسایمقال می آورد و افراط کسایمقال موجب بمیان آمدن پرولیتار میگردد ؛ و دیمو کراسی را با همه سرمایه های آن بکلی از بین می برد . این منفعتی است که منجر با شتر اکیمت میشود و لذتی است که دیکتا توری می آورد و سعادت بی است که خوف و دهشت و قحط و ایپید می آنرا تعقیب میکنند . اگر ایشان فریب سیاست ، سیاست قوت و فوقیت را نمی خور دند و خیر را غایب خود میساختند ، طبیعی است که سعادت آفاقی را بار می آورد ، و اگر کمال را نصب العین خود قرار میدادند ، تعلیم و تربیه و موسسات مدنی آفاق را می گرفت ؛ و امروز نوع بشر در یک وحدت عقلانی گرد کعبه فضیلت جمع میشد .

سعادت نزد این مردم ، درجه دوم منفعت و درجه سوم لذت است . سعادت ارسطو از این قبیل نیست و مآلش به خیر و کمال میرسد . سعادت نزد اسلام از این هم بلندتر است و بلکه چیزی است که از خیر و کمال مصطلح امروزه نیز عالی تر و مستوعب تر است ؛ سعادت و فضیلت در قافا موس اخلاق اسلامی دو کلمه مترادف است ، طوریکه شقاوت و زنیلت نیز تماماً دو کلمه مترادف محسوب شده است . شقی کسی است که از مکارم اخلاقی محروم است و سعید بالعکس شخصی است که در هر دو جهان نه تنها به فضائل کسبی موفق شده است ، بلکه بعضی سعادت های موهوب هم دوش عنایت الهی نیز شامل او گشته باشد .



(۲۸) سعادت: چون بعد از این مطالعات دیدیم که مفکوره امر قطعی کلمات از بین رفت و بالا اقل نتوانست ما را قانع سازد و لاجرم ما را بیدان گذاشت. زیرا این نظریه مکنزی این مفکوره ما را وادار میکرد که اعمال خود را از نقطه نظر خودی کلی و آفاقی قضاوت کنیم، نه از نقطه نظر خودی شخصی و خصوصی خود؛ و باید بطوری عمل کنیم که به مفکوره خودی بلندتری دروفاق باشد. همه این ها صورت و الفاظ است؛ و ما منتظر آنطور مواد و معانی می باشیم که این ها را پیر کرده بتوانند. و طبیعی است و قتیکه امر قطعی نتواند ما را قناعت دهد لذت و منفعت که در همه صحنه های اخلاق پس پاشده است؛ بطریق اولی موجب قناعت ما شد نمی تواند. کمون نوبت سعادت است که باید آنهم بنوبت مورد بحث ما قرار بگیرد ولی پیش از همه چیز می خواهیم مختصرا بپرسیم که ماهیت خودی مثالی و معیاری چیست؟ و چگونه بوجود می آید؟ و ازین است که باید به عالم های علایا و سفالی و جدان قدری روشنی ببندیم. اینکه بعضی اشکال ارا ده و نیت از بعضی دیگر بهتر و عالیتر است، مسئله ایست که از مفروضات مهم و اساسی علم اخلاق است؛ و اینجا است که بداهتا دیدیم می شود که بعضی آرزو ها و یا بعضی از دنیا های آرزو نسبت به باقی اقران خود، بهتر و عالی تر است و کمون جای این است که باید بپرسیم: چرا يك دنیاى آرزو از دنیاى دیگر آن بلند تر و عالیتر است. بلی و واضح است طور دیده مکنزی میگفت بعضی از عالم های آرزو نسبت به دیگر عالم های آن وسیع تر و مستوعب تر است. مثلاً اگر شخصی از نقطه سعادت يك ملت کساری میکند، یقین است که نقطه نظر او از نقطه نظر شخصی که محض برای سعادت شخصی خود عمل میکند وسیع تر است؛ زیرا که نقطه نظر شخص اول الذکر نقطه نظر شخص ثانی را در بر دارد. همچنین نیز اگر شخص از نقطه نظر سعادت همه ساله خود کسار میکند، نقطه نظر وسیع تری دارد نسبت بان کسی که از نقطه نظر همان ساعت گذرانده خود کسار میکند؛ و ازین سبب هر قدر که نقطه نظر کار ما تنگ شده برود بهمان اندازه بیشتر در خلاف و تناقض شخصی و خودی می افتیم. اگر دنیاى آرزوى ما فقط عبارت از گذشتن همین ساعت باشد پس به سپری شدن همین ساعت، این دنیا نیز سپری میشود و ما درین حال خود را چنین خواهیم یافت که از نقطه

نظر مختلف و متناقضی عمل میکنیم؛ و اگر بالعکس دنیائی که در آن عمل میکنیم وسیع تر و مستوعب تر باشد، در آن وقت ممکن است که بتوانیم نقطه نظر خود را حفظ کنیم و آنرا مادام الحیات بزندگی خود انطباق نمائیم؛ و حتی ممکن است اعمال دیگران را نیز به آن تطبیق دهیم؛ و ازین سبب شاید عالم وسیع تر بحیث عالم بهتر و برتری نسبت به عالم تنگ تر محسوب شود، زیرا عالمی که وسیع باشد ما را موقع میدهد که نقطه نظر اعمال خود را بیک وفاق زیاده تری حفظ کنیم؛ و ازین است که ما بعضاً يك عالم آرزو را از دیگری بهتر و وسیع تر میدانیم. و با این هم هنوز مسئله روشن نیست، زیرا که بعضی اوقات و قتی که ما يك عالم را بر دیگری ترجیح میدهیم، می بینیم که دنیای برگزیده ما از دنیای دیگر وسیع تر نیست و آنرا در بر ندارد، اما اینکه چه چیز باعث شده است که ما این ترجیح را داده ایم مسئله ایست که بزودی درباره آن بحث میکنیم. ولی در مباحثی مانند مباحث علم اخلاق نظریات فاضلاب نیز باندازه مسائل صحیح و ضابط مفید و روشنی انداز است و بهمان اندازه در راه افاده خدمت میکند.

## (۲۹) سعادت و خودی : سعادت چیز نسبی است و بطبع آن موجودی که از سعادت

بهره ورمی شود متعلق است. سعادت انسان از سعادت حیوان متفاوت است. سعادت يك -مرد هوشیار از سعادت يك مرد گودن بارها فرق دارد، در حقیقت طرز ساختمان سعادت ما متکی بران عالمی است که در آن زیست میکنیم. هر قدر که دنیای ما کوچک باشد بهمان اندازه سعادت ما سهل الحصول است.

چیزی که مهم است این است که ما نباید بزرگترین مقدار سعادت را بجوئیم؛ بلکه باید بهترین و عالیترین انواع آنرا جستجو کنیم؛ که ماهیت بلندترین سعادت وابسته آن نیست که آن سعادت حجم و مقدار بزرگی داشته باشد بلکه، برین است که متعلق بزرگترین شخصیات و سجایا باشد. یعنی ماهیت سعادت عظمی منوط است بر طبیعت (خودی) و بر طبیعت دنیائی که عادتاً در آن زیست می کنیم. برای اینکه بتوانیم عالیترین سعادت را دریابیم، باید در عالیترین انواع دنیاها زیست نمائیم و آن آرزوها را تسکین دهیم که آرزوهای آن دنیای وجدان باشد.

(۳۰) تحقق خودی: - قبل ازین گفتیم که چطور باید بین دنیای علوی و سفلی وجدان فرق نهاد، ولیکن این سوال بی جواب مانده بود. و ما همیقدر توانستیم بفهمیم که مقدر سعادتمند نمیشود، اما ترازوئی تهیه کنند، تا این دو دنیا را بواسطه آن وزن کنیم. بلکه این میزان اگر بدست آمده میتواند تنها در نفس ماهیت سجدیه انسان خواهد بود. ما در حقیقت میفهمیم که تحقق ذاتی و عبارت دیگر انکشاف سجدیه و شخصیت انسان، نصب العین حقیقی ما است. پس باید بدوئیم که غایبها کمال است نه سعادتمند باین مفهوم آن ولی پیش ازین که ما درباره کمال بحث را آغاز می کنیم باید بین تحقق خودی و اظهار خودی فرقی بگذاریم، زیرا تحقق چیزی است که بطرف کمال متوجه است و اظهار خودی عبارت است از فساد اخلاقی که ما آنرا عرفاً «رندی» می گوئیم. اگرچه رندی نزد بعضی شعراء عرفانی ما معنی عمیق تری دارد ولی آن اصطلاحی است که معنی لغوی رندی را تغییر داده نمیتواند.

(۳۱) آیا رندی تحقق خودی است؟: یعنی آیا تحقق خودی این است که ما

همه سوايق و خواهش های غلیظ خود را در سلوک خود اظهار کنیم؟ زیرا رند کسی است که خود داری را نمی شناسد و لذت را بحیث غایب و ایدیل حقیقی خود قبول کرده است. بلی! و قتیکه ما غریزه های خود را قبول کردیم آیا با آنها چه باید کرد؟ اگر پایمال نمودن غریزه ها بدباشد، پس آیا بهتر نیست که ما برای همه اینها مجال اظهار آزاد و مکمل بدهیم؟ مخصوصاً که بعضی از طبیب های نفسی برای مریض های خود آزادی بعضی غریزه ها را تجویز میکنند. ولی این يك مشوره بدی است زیرا که درین صورت فرقی را بین تحقق خودی و بین اظهار خودی نمیتوان قایل شد. (۱)

(۱) اظهار خودی - Self Expression بدو معنی آمده است یکی بمعنی اینکه هر غریزه را آزاد بگذاریم که خود را اظهار کند و باین معنی است که ما آنرا رندی میگوئیم. زیرا رند میگوید: این غریزه های موهوب برای این است که ازان کار گرفته شود نه اینکه پایمال گردد. و این فکر است که بعضی ها را جلب میکند. ولی اظهار خودی بمعنی بلندتری هم استعمال شده است که آن عبارت است از اظهار هم آهنگ همه غریزه ها که اظهار خودی باین معنی مرادف است به تحقق خودی Self Realization و برای اینکه اختلاط مفهوم رفع شود ما کلمه اظهار خودی را به رندی دادیم و کلمه تحقق خودی را بجای آن گذاشتیم.

درین شبهه نیست که طبیب تحلیل روحی دیگر کاری نمیکند الا اینکه شهوت را آزاد میکند؛ و این نوع علاج، مریض را به سطح و سویه وحشی تنزیل میدهد. و حقیقتاً کمتر وحشی دیده شده است که بمرض عصبانیت دچار شده باشد. زیرا که غریزه های وحشی ها هیچگاه فشار و پایداری را ندیده است؛ پس اگر شخصی را باین طور علاج از علامات عصبانیت نجات میدهم، گویادر حقیقت آنرا تنزیل داده و اخلاقیات آنرا تماماً فاسد می سازیم، و حتمی است اگر ما وحشی شویم، ازین امراض عصبانیت تماماً نجات می یابیم. و بآن ها هیچگاه گرفتار نمی گردیم؛ و از طرف دیگر این کار از نقطه نگاه نظروهم عمل، قابل تطبیق نیست، زیرا این کار: (۱) از نقطه نظر اجتماعی ناممکن و (۲) از نقطه نظر معالجات روحی بد است؛ و (۳) مخالف مبدا علم الحیات است.

(۱) از نقطه نظر اجتماعی: طرفداران رندی میگویند: غریزه های ما ازین سبب بما اعطا شده اند که استعمال شوند؛ نه اینکه پشت سر انداخته شوند. ما باید بر طبق روش طبیعت زیست کنیم، که همانعت و جلو گیری از آن ها، تماماً مخالفت است با طبیعت، انسان باید که مردانه و اربه نقش قدم طبیعت رفتار کند و برخلاف مصطلحات ظالمانه مجتمع احمق، قیام نماید.

خوب است، کدام مرد سپاهی طوریکه (هید فیلد) شرح میدهد اگر وظیفه را ترك کرده و بی پروا بگریزد، و اگر به محکمه عسکری محاکمه شود و به مرافعه بگوید که بلی بحکم غریزه طبیعتی حفظ حیات، این کار را کردم. البته آنوقت فرقه مشر او برپا خواهد خاست و دست او را فشار داده برایش خواهد گفت: همکار عزیزم! ترا تبریک میگویم ازینکه شجاعت نموده، در صف طبیعت ایستاده شده و قومانده آنرا قبول کردی و بمصطلحات احمقانه مجتمع گوش ندادی. و یا اگر دزد معروفی بشب در خانه مردم با مال مسروقه گرفتار شود باید از همه نکوهش ها برائت داشته باشد و صاحب خانه و هم کو تو ال و نیز قاضی، او را باینکه غریزه کنجکاوی و کسب روزی را بکار انداخته است، ستایش کرده او را مورد تکریم قرار دهند. و اگر دنیا جولانگاه این غریزه ها شود، چه دنیائی خواهد بود.

(۲) از نقطه نظر هید فیلد : این نسخه که « برو ! و غریزه های خود را آزاد کن ! » بدرجات ازان نسخه و فارموله کهنه که بدختران گرفتار عصا نیت میدادند و میگفتند : « تمها چیزی که در تو کمبود است این است که حتماً باید شوهر کنی » . نارسا تر است . از تخریات عملی که دیده شده است . هیچگاه يك مریض عصبانی توسط نسکاح علاج نشده است و نه هم توسط آزادی غریزه جنسی . بلکه بسیار دیده شده که مریض های عصبانی بواسطه عروسی بدتر شده اند . اگر در شفاخانه عصبی دیده شود نیم تعداد مریضان متزوج اند و نیم دیگر ایشان غیر متزوج .

و باز اگر در سلوك به غریزه جفتی مثلاً موقع وسیع اظهار و دست آزاد و مقتدری عطا نمائیم ، باز هم مسئله حل نمی شود و منازعه رفع نمی گردد . بلکه فقط نقل مکان میکند . اگر این غریزه ها فشار دیده اند ، یقین است که فشار دهنده آن ها غالباً حس اخلاقی است . اگر طبیب برای مریض خود نسخه شهوت رانی عطا میکند ، یقین است که واقعه را بدتر و مرض را شدید تر می سازد ، زیرا که قبلاً شهوت مجبور و اخلاق آزاد بود ، و اکنون که دیو شهوت آزاد میشود و فرشته اخلاق پایمال میگردد ، یقین است که باز این دفعه حس اخلاق عقد می شود و آرزوی تبارز میکند و عین همان واقعه و علایم آن ظهور میکند ، ولی بشکل بدتری . زیرا آنجا نفس اماره قیام کرده بود و اکنون نفس لواحه تعذیبات شدیدتر و ور شکسته گی های عمیق تری دارد .

(۳) از نقطه نظر علم الحیاتی : شاید رندی در جواب بگوید : چرا از حس اخلاقی میترسید ؟ و اگر ازان گذشتید دیگر منازعه موجود نخواهد شد . دخترى که بر اساس مبادی حقوق مادری ، غریزه جفتی خود را می پرورد ، آیا این اعمال او برخلاف حس اجتماعی و اخلاقی است ، که او را از بر این شرایط از حظوظ و لذات او محروم کنیم ؟ چرا ما برخلاف این جمعیت غیر طبیعی مقاومت نکنیم . و چرا او هام اخلاقی را ترك نکنیم ، تا منازعه نفسی و روحی داخلی ما تماماً از بین برود ؟ این نظریه و این جواب پرندانه ، مبنی بر آن فکر است که اخلاق باری است که مقاولات و تقالید اجتماعی آنرا بردوش فرد گذاشته و تکلیفی است که جمعیت حق آنرا ندارد که آنرا بار کردن فرد بسازد . طوری که مزدك



مال، وزن را موجب مشاجرات دیده و هر دو را امتعه اشترأ کی قبول کرده بود .  
 تا وقتی که ما اخلاق را موضوعی بدانیم و آنرا تکلیفی بشماریم که از خارج بما تحمیل  
 شده است ، شاید گفته رندان دلیلی داشته باشد و شاید بتوانیم بگوئیم که قانون اخلاق  
 قیودی است که مقاولات و تقالید بگردن ما انداخته است ، که درین باره عده نیز بارندان  
 ما هم مشرب اند . ولی طوری که هید فیلد میگفت ندای وظیفه عبارت از آن توقعی است که  
 آید یال از خودی دارد و خودی را جانب سعادت نامه و تحقق ذات دعوت مینماید . و تنها سلوك  
 صحیح است که جانب این مقصد رهبری کرده میتواند که باین صورت قانون اخلاق تکلیفی  
 نیست که از خارج بر ما تحمیل شده باشد . بلکه دعوتی است از عالم روح ما . یعنی این قانون  
 بر لوحه قلب ما انگاشته شده است . و علاوه بر آن . قانون اخلاق بر آن غریزه هائی بنا یافته  
 است که غریزه مانند « گله و دسته » و یا غریزه « ابوینی » ما را وادار میکند که احتیاجات دیگران  
 را عیناً مانند احتیاجات خود در نظر داشته باشیم ، پس اخلاق در حقیقت و در گوهر خود  
 عبارت از یک تصریح و تفسیر نظام ادبی است که یارها عالی تر است از قانون طبیعت . کساری  
 را که جمعیت در حفظ قانون اخلاق و نظام ادبی انجام میدهد . در حقیقت کساری است که  
 قانون و غایات طبیعت را حراست و وقایه مینماید . قانون اخلاق در حقیقت کسانیرا که مخالف  
 قانون طبیعت اند نسکوهش و طرد میکند .

شاید رندان فکر میکنند که بین قانون طبیعت و قانون اخلاق که منبع آن بعقیده  
 ایشان خارج طبیعت است ، تضاد و تخالفی موجود است . ایشان میگویند که طبیعت خود  
 خواه است و اخلاق غیر خواهی دارد . و این غلط از آنجا نشئت کرده است که ایشان با اینکه  
 خود را طبیعی میگویند باز هم معنی طبیعت را ندانسته اند . که طبیعت حتی در نزد عالم  
 طبیعی نیز باید شامل همه جهات خود از قبیل انسان و وظایف اجتماعی و نفسی و اخلاقی  
 آن باشد . اساس ساینس امر و زه ، حتی نزد طبیعیون این است که باید قوانین  
 دنیا ی طبیعی را مطالعه کنیم . و لیکن قرار گرفته هید فیلد ، طریقه علمی  
 مطالعه ، باید که دامنه وسیع تری داشته باشد تا که وظایف عالی  
 عقل و روح را نیز دربر بگیرد ، زیرا که این وظایف نیز تابع قانون اند و قانون آنها

آنقدرها طبیعی است بمثل آن قوانینی که بر حرکات کواکب حکم فرمائی دارد .  
در بین علم الحیات و علم الاخلاق هیچ مخالفت و تضاد اساسی موجود نیست ،  
و بطوریکه هید فیلد میگوید: قوانین اخلاق و ادب ، تصریح و تفسیر قوانین عالیتر  
علم الحیات است .

شاید بتوانیم در دو مثال ذیل علاقه نزدیکی را که بین علم الحیات و بین مبادی  
اخلاق موجود است تصویر کنیم :

( الف ) قانون همدردی ، یعنی اعتنا به ضعیف و بیمار .

( ب ) قانون اخلاص زوجیت .

( الف ) قانون همدردی: بعضی هستند که در طبیعت قانون دیگری نمی بینند الا تنافع  
للبقاء ، و ازین رو بر دین خرده گیری می کنند که چرا برخلاف قانون بیالوجی  
به بیچاره گان و مریضان و ازپا افتادگان توصیه همدردی کرده است . چرا شفاخانه ها  
و موسسات صحتی از اشخاص زنده که از نقطه نظر بیالوجی هیچ خدمتی از ایشان گرفته  
نمی شود پر باشد . ما چرا پیران را زنده نسکه کنیم که بدون بارشانه چیز دیگری نیستند .  
قانون حیات بصراحت چنین می گوید : هر چیز که در صحنه حیات و در نبرد زندگی  
سزاوارتر است آن چیز می باید . و ما برای مفاد نسل قوی تر باید مریض ها و پیر ها  
و نارساها را از بین ببریم ، تا موقعی برای اقویا بدست آید . ایشان زن ها را که مهداولین حیات که  
موضوع علم بیالوجی ایشان است ، نکوهش می کنند که چرا طرفدار و پرورنده بیچارگان اند .  
بلی اگر دنیای بیالوجی ایشان بزوی کار آید ، یقین است که زنان  
بعد از سن چهل سالگی و مردانی که نیز مولد نسل نباشند حق حیات را ندارند . علماء  
و واعظین و مصلحین هم وظیفه ندارند که به تکثیر نسل خدمت کنند . و هر کس که ماورای  
شغل تکثیر نسل ، شغل دیگری داشته باشد ، باید حق زندگی نداشته باشد و باید از بین برده شود .  
آری اگر اینطور شد آنگاه ما میتوانیم بنام « فوق انسان » يك نسل قوی تری  
بروی کار بیاوریم و چیزی نیست که ما را و ادار کنند که پیران و مریضان خود را زنده  
ننگهداریم و ایشانرا پرستاری نماییم .

والی برخلاف این سفسطه ها ، غریزه « پدری و مادر ی »

جواب بسیار مقنعی است که باید ایشانرا بسازد . این غریزه در مقابل احتیاج مبرمی که ذریات تاوقتیکه بی وسیله بودند و به پرستار احتیاج داشتند بمیان آمده و کسب وجود کرده است؛ و بذریعه همین غریزه بوده است که چوچه های همه انواع بر شد و قوت رسیده اند؛ و بدون آن غریزه همه چوچه های حیوان عرضه خطر و مرگ می شدند و نسل نمی توانست بوجود آید و یاباقی بماند . پس غریزه پدری و مادری علاوه از اینکه در تکثیر نسل ضروری است از ضروریات اولی بقای اصلح نیز محسوب شده و خواهد شد؛ و طبیعی است که بقای نسل هم مرهون همین غریزه است و طبیعی است که این غریزه بمقابل خود غریزه فرزندی هم دارد .

حتمی است که فطرت برای انجام غایه خود که عبارت از تکثیر نسل است، باید بعضی غریزه های مربوط این کار را که عبارت از غریزه مادری و سلیقه جفتی باشد قوی تر از اندازه بمیان آورد؛ و اگر این غریزه ها سرشار شوند برای سرشاری آنها مجرائی نیز موجود است مثلاً سرشاری غریزه جفتی جانب فنون ظریفه و میوزیک می ریزد . و زیادتی غریزه مادری که اصلاً برای پرستاری ذریات بود، جانب پرورش چیزهای ضعیف و بی مدد سرازیر میشود . گویا این غریزه مادری است که خود را بطور ترکیه بفعالیتهای تبدیل نموده است که عبارت از پرستاری و حمایت ضعیفا و بیچارگان است .

پس همین غریزه مادری که از ضروریات اولین بقای نسل است، ما را مجبور میکند که مریضان و پیران خود را حمایه و وقایه کنیم .

فرض کنید که برای مفاد نسل قوی، همه بیماران و پیران را کشتید، باز هم نمیتوانید که ناسزاوارهای زندگی را هم بکشید . زیرا که این کار تخطی و تجاوز است به غریزه مادری که سزاواری حیات نسل بر اساس آن بنا یافته است . اگر شما طوریکه (هید فیلد) می گوید بیمار را کشتید، معنی آن این است که شما غریزه مادری را کشته اید و اگر شما غریزه مادری را کشته اید گویا نسل را کشته اید . پس اظهار همدردی و شفقت تنها عاطفه دینی نیست بلکه یک حقیقت بیالوجی نیز هست که برای حفظ و وقایه نسل از ضروریات اولی است . فرقی که هست این است که بیالوجی اینرا بحیث غریزه میشناسد

ودین آنرا بطور شعوری یکی از مبادی حیات قبول کرده است .

(ب) قانون اخلاص زوجیت : کنون می خواهیم به صفحه دیگری که عبارت از اخلاق جفتی باشد توجه کنیم . ما تا اینجا باین مسئله از نقطه نظر نفسی اجتماعی دیدیم ، ولی کنون باید از نقطه نظر بیالوجی نیز درین باره نظری بیفکنیم ، آیا درست است که عشق های پوی و غیاشی های مفرط آنها را هم درین جمله شامل کنیم و بگوئیم که اینها « اعمال مطابق به فطرت » باشند ؟ پس غایه فطرت چیست ؟ اگر چه از جمله غایات فطرت تنازع بقای نوع هم باشد ، ولی غایه بزرگ آن تکثیر و تتابع نسل است که فطرت برای وصول بآن غایه ، ذرایع متعددی دارد . در مواقع اولین نشوء و ارتقاء ، غایه فطرت آن بود که مقدار زیادی از نسل انواع بوجود آید ؛ و در مرحله دوم این بود که در تنازع بقاء ، قوی تر و بهتر باقی بماند ؛ و ازین است که در مرحله اول برای ازدواج قیود و رسوم می نبود چنانچه گفته میشود که پسران آدم علیه السلام دختران او را یعنی خواهران عینی خود را به زنی می گرفتند . زیرا درین مرحله دو عامل موجود بود یکی اینکه نسل زیاد شود و دیگری اینکه باید که در مقابل خطر هائی که آن وقت زیاد تر بود ، نسل تداوما مستحاصل نگردد . و این ممکن نبود ، بدون اینکه جفتی آزاد تر باشد ، ولی این تکثیر نسل برای غرض فطرت کافی نبود و بلکه می بایست در موقف دوم نشوء و ارتقاء ، علاوه بر تکثیر کمیت نسل ، کیفیت آن نیز در جزء غایه فطرت محسوب شود ؛ و ازینرو درین موقف بعوض کمیت ، کیفیت نسل ، بروی کار آمد و برای حفظ بقاء و دفاع از خود ، نسل بهتر و قوی تری کسب وجود نمود ؛ که درین موقف غریزه مادری در راه تنازع بقاء رول عمده بازی کرد و توانست نسل را برای دفاع و حفظ بقا آماده کند . و ازین است که در سلسله نشوء و ارتقاء ممرقی ترین و قوی ترین حیوانات ، آنهایی می باشند که غریزه مادری در ایشان زیاده تر و قوی تر است .

پس چه باید کرد ؟ فرو خوردن و پایمال نمودن غرایز ، موجب عصبانیت و امراض اخلاقی وضعف سجیه میشود . اظهار و برون دادن آنها موجب فساد نفس و فساد اخلاق میگردد . پس چطور میتوانیم خود را ازین تناقض و ازین ششدر نجات دهیم ؟ تنها جواب

و تنها علاج این است که : برای وصول به « تحقق خودی » هید فیلد طریقه های طبیعی و علاجی ذیل را معرفی میکند :

(الف) طریقه های طبیعی که ما آنرا تجدد شخصیت و تبدل سجیه و تنظیم خودی میگوئیم . (ب) طریقه های علاجی که در امراض اخلاقی بکار می افتد عبارت است  
اولاً : از « تحلیل » یعنی کشف عقده های فشار دیده و آزاد نمودن غریزه های پس پای شده . ثانیاً : عبارت است از « انفصال » یعنی طریقه انفکاک و انحلال عقده ها و جدا نمودن جذبات را از ضمیمه های مریض آن ها . ثالثاً : عبارت است از « اتصال » یعنی ارتباط هسته های عقده ها که عبارت اند از ( مفکوره و واقع و شخص ) با جذبات تازه . و اخیراً : عبارت است از « تزکیه » که توسط این عملیه ، غریزه ها تصفیه میگردند و به غایات جدیدی متوجه می شود .

(الف) : حیات انسان عبارت است از يك عده دوره ها که هر دوره رفته رفته بمعراج خود می رسد و بعد از آن روی به انحطاط میگذارد ، تا وقتی که سپری میشود و جای خود را به دوره ما بعد خود میدهد . مثلاً : دو ره طفلی ، کودکی ، نوجوانی ، بلوغ ، مردی ، کمالات و شیخوخت ، که هر کدام از این دوره ها روحیات مخصوصی دارد و هر کدام مانند موج به بلندی استعدادی خود می رسد و بعد فرورفته و موج متعاقب خود تقدیم میکند .

در طی نشو و ارتقاء نوع ، هر کدام از این غریزه های یکی بعد دیگری قیام میکنند تا ضروریات همان وقت حیات را تکافوء کنند ، در فرد حین ولادت هر يك از غریزه ها موجود است ولی تا آن وقتی که موقع آن می رسد و از آن دعوت میشود که در صحنه حیات رول خود را بازی کند ، نهفته می باشد ، هر دوره حیات حین حکمفرمائی خود به غریزه ضرورت دارد که در آن وقت بر حیات فرد غلبه دارد ، ولی در انجام آن دوره ، خواه غریزه تماماً به کامیابی منکشف شده و یا بعضاً اظهار شده است ، بهر صورتی که هست باید موقع خود را به غریزه آینده که قد علم کرده و مدعی صحنه حیات است تقدیم کند که در بین هر کدام از این دوره های حیات ، حالتی موجود است که آنرا تجدد شخصیت و یا تولد ثانی میگویند ، درین موقف است که دوره کهنه می میرد و دوره تازه کسب حیات میکند ، و در هر حالت تجدد ، روح کسب



نازگی و جوانی مینماید، ولی نباید که ما از بین رفتن دوره کهنه و موقع دادن بدوره جدید را بالضرور بطور فشار و پایداری دوره کهنه بدانیم. زیرا در هر دوره باید هر غریزه رول خود را به صورت طبیعی بازی کند و با خودی همکازی نماید، تاخودی منظم را بنا کند، و بعد از آن که وظیفه خود را انجام داد و بدوره جدید خود پای گذاشت به آن طوریکه تبدیلی کند که برای انکشاف خودی سزاوارتر است. در هر حالت تبدل، وقتی که یک دوره سپری می گردد و دوره دیگر بمیان می آید، امکان آن هست که اختلالاتی در روحيات روی نماند، که اگر جبره نشود و به صورت نا کامی انجام یابد، شاید در سالهای مابعد، موجب ورشکسته گی اعصاب و یا عصبانیت شود، که محتاج به معالجات روحی امثال تحلیل، اتصال و یا هم ترکیه گردد.

۱ - تجدد شخصیت و یا تولد ثانی: که درین حالت برای «خودی» آنطور وظایف غریزی نوی بروی کار می آید که چنانچه گفته میشود که طواف حج، مسلمان راطوری از گناه پاک میکند که کوئی نوبد نیامده است.

۲ - تبدل: که درین وقت جذبات و خواهش ها خود را از موضوع ها و عواطف سابق خلاص نموده و آنرا به آیدیاها و عواطف تازه نقل میدهد، فرق تبدل و تجدد این است که در تجدد وظایف غریزی نوی ایجاد می شود، و در تبدل جذبات کهنه به موضوع تازه انتقال می یابد، مثلاً شخصی محبت خود را از کار ورزش جانب عائله خود نقل میدهد؛ و یا مثلاً محبت را از «خودی» به «خلق» منتقل میکند، و قتی که يك بچه محبت خود را از مادر خود بر فیه حیات خود انتقال میدهد؛ اکثر جذبات او یعنی آن جذباتی که بمادر داشت، از قبیل ستایش، شفقت، حفاظت، حب و بغض برای او و بجای او، بر فیه زندگی او انتقال میکند و آنجا عاطفه جدیدی را تشکیل میدهد. ولی مادر هنوز هم مورد محبت آن پسر است و چیز دیگری که بآن دختر انتقال می شود و نسبت بمادرش موجود نبود همانا عبارت است از آرزوی شعوری جفتی. پس گویا هر دوره نه تنها جذبات کهنه را انتقال میدهد بلکه با آن ضمیمه ها و انکشافات جدیدی نیز هست.

اما این ها از کجا می آیند ؟ این ها آن جذبات غریزی هستند که تا هنوز صبح حیات شان طلوع نکرده بود و اکنون وقت تولد شان رسیده که باید بمیدان آمده و دعوی ظهور کنند .

۳- تنظیم خودی : شاید آن عملیات حیات که قبل ازین بحیث تولد ثانی و تبدل تذکر یافت کنون اینطور ، زیر مطالعه گرفته شود :

(الف) از بین این عملیات از نقطه نظر سیکا لوجی مهم ترین همه ، انکشاف شعور خودی است که درسه سالگی شروع میشود و ایمن و قتی که خودی منظم شد آنوقت آنقدر منظم میشود که میتواند باز نظری بر خود بیندازد . شاید انکشاف شعور خودی مهم ترین حقایق روحیانی حیات فرد محسوب گردد . و قتی که شعور بخودی نشئت میکند و انکشاف می یابد آنوقت میتوانیم میوه درخت علم خوب و بد خود را بچشیم . و این وقت است که حس اخلاقی ما بدنیای می آید و ما مستعد آن می شویم که بتوانیم ماهیت و صفات اعمال خود را تقدیر کنیم ، و بین صواب و خطا فرقی قایل شویم . و آن وقت است که بخود مستعمر می شویم و شرم خود را می پوشانیم ، و این وقت است که از روضه حضانت و بیکناهی بیرون می شویم .

(ب) انکشاف اراده . این عملیه وقتی صورت میگیرد که خودی بطوری منظم میشود که میتواند بحیث مجموعی کار کند ، ما کلمه اراده خودی را باین معنی وقتی استعمال میکنیم که گزینه های انسان بنای خواش تسکین را گذاشته باشند و وقتی این کار صورت میگیرد که ما از خودی طوری مستعمر شویم که یعنی خودی میتواند که آرزویی داشته باشد و بحیث مجموعی کار کند ، وای برای ظهور اراده ، وقت وزمانی نیست زیرا که این کار همیشه ممکن برانظام مقرر خودی است .

(ج) عمر ۱۶ و ۱۸ عمر ایدیالیزم ، یعنی آن و قتی که خودی طوری منظم میشود که میداند بواسطه کدام ایدیال میتواند تکمیل شود .

ایدیالیزمی که مخصوص این عمر است . شاگرد سال اول دار الفنون را قادر برین میسازد که منازعات خود را فیصله کند ، و مسائل اجتماعی خود را حل نماید ، او میتواند

بهشتی را از سعادت نزد خود ایجاد کند . ولی این شرط نیز نزد او حتمی است که تشکیلات جمعیت هم حسب ایدئال او باشد . اگر چه محال است آن طور تشکیلاتی که در خور آن نظریات آسمانی او باشد ، بروی کار بیاید . ولی خیلی خوب است ، که جوان شخصاً درین ایدئال های این وقت مستغرق بماند . زیرا حیات او بدون تخیل ایدئال قیمت و بهائی نخواهد داشت ، و نه هم باید هیچ جوانی درین عمر بواسطه پدر و یا معلم خود ازین ایدئال خود ممانعت شود . زیرا از نقطه نظر روحیاتی ، او جوینده آن عواطف ایدئالی است که موجب هم آهنگی آن غریزه هائی می باشد که در طی زمان در او نشئت میکنند . او طوریکه هیدفیلد میگوید : در جستجوی مبدء هم آهنگی حیات داخلی است ، و در اثر احساس اینکه باید زمام خود را بدست خود بگیرد ، در فکر آن است که زمام حکومت و زمام دنیا و حتی زمام طبیعت را بدست بگیرد ، و با احساس اینکه باید در روح او هم آهنگی روحی موجود باشد در راه صلح عمومی بشر اقدام می کند . ولی حقایق دنیائی بسیار اوقات خلل انداز نظریات عالی او میشود . و چون ایدئال خود را یافته نمیتواند ، سوايق او در حال هرج و مرج مانده و از اوج ایدئالیزم خود به حضيض حرمان سقوط میکند ، که بسا اوقات ازین حضيض حرمان به دهلیز مرگ پناه برده است . این دوره حیات را مسعود ترین دوره ها پنداشته اند و با اینکه قرار گرفته هیدفیلد : بزرگترین عده انتحار هم درین دوره بوقوع پیوسته است . خودی بعد از بلوغ ، بعضی ایدئال هائی را که برای تکامل ، ارزش بسزائی دارد در خود سراغ میکنند ، و برای احراز آن ها طوری مجاهدت میکند که گوئی خودی در بنای ساختمان يك سجیه قوی آغاز کرده است ، و ازین است که قیادت يك درین وقت خیلی مفید ، و تحريك و تلقین بد خیلی ها مضرو مهلك است .

(د) پس از دوره ایدئالیزم دوره انكشاف سجیه و خلق وذات است . در اثنای همه سالهای طفولیت تا حیات جوانی ، غریزه ها بعد يكديگر ظهور میکنند و منكشف میشوند . در جائی که سجیه انكشاف حقیقی و مكمل داشته باشد هر غریزه رول خود را در کار خودی بازی میکند و در راه تعمیر سجیه خدمت خود را ایفا مینماید . این عملیه انكشاف عیناً مخالف است بآن طریقه که آنرا فشار و یا یمالی میگویند . در اینجا دوره گذشته توسط دوره جدید فشار

نخورده و پیاپیال نگشته است . بلکه دوره گذشته وظیفه خود را انجام داده و بعد از آن که خدمت خود را در راه تعمیر خودی به پایان رسانده است ، مانند شکوفه که جای خود را به میوه میدهد ، موقف خود را به غریزه جدید تخلیه کرده و رفته است . پس مرگ غریزه گذشته مرگ نیست انتقال است . و باینطور در يك سنجیه که بطور مکمل انکشاف یافته است هیچ فشار و پیامالی وجود ندارد و بلکه يك سلسله پیشرفت و ارتقاء است . انسان در دوره بلوغ بیشتر بایدها علاقه مند است ، و در اواخر بلوغ انسان باید بیشتر علاقه مند باین باشد که به بعضی حصه های ایدیل نیز نایل گردد ، و هم چیزی را که حاصل میکند جوهری و حقیقی باشد . ایدیل های عنفوان جوانی او را جانب وجد و سرور می کشاند و ایدیل های مردی او را جانب کوشش سوق میدهد . ایدیل های مردی خیلی ها مسرفانه نیست و چیزی را که احراز میکنند بیشتر اساسی و متین است . پس نباید هیچ مرد سی و پنج ساله به ایدیل یا لیزم کود کان گرویده باشد . ولی مرد میانه سال اگر ایدیل است است یقین است که در سنجیه خود ناقص است . اگر کدام مرد میانه سال از ایدیل یا لیزم خود چیزی کاسته باشد یقین است که به همان اندازه در سنجیه خود کمائی کرده است .

ولی اگر غریزه از دوره خود نتواند که بدوره جدید مترقیانه و منکشفانه پای بگذارد ، علامه این است که متوقف شده . و توقف انکشاف غریزه ، موجب نقص و ور شکسته گی اعصاب است . اشخاصی هستند که استعداد و ذوق فنی و یا علمی ایشان خیلی زیاد است و با آنها در حیات جذباتی خود مانند اطفال چهار ساله و یا شش ساله اند ، که انکشاف جذباتی شان توقیف شده و بحال خود مانده است ، ازین رو این اطفال کلان سن نمیتوانند که خود را بحیات تطبیق کنند و ازین است که بین خودی کلان سالی شان که باید مسئولیت های خود را بدوش بگیرد و بین خودی کود کان آنها شان که از وظیفه می گریزد ، مجادله و منازعه است . این مردم که وظیفه حیات برایشان خیلی سنگین است و به بحران ها مقابله کرده نمیتوانند ، همیشه در وقت ضرورت دچار بهت و حیرت شده راه را از چاه نمیدانند .

ولی آیا چرا این توقف بعمل آمده است ؟ اگر توقف بواسطه نقص ساختمان

دماغی نباشد ، شاید نتیجه عوامل ذیل باشد :

(ا) اینکه در طفولیت يك غریزه طفل را زیاده از حد تحریک کنیم مثلاً غریزه خودنمایی او را چنین تقویه کنیم که در روحيات او غلبه داشته باشد .

(ب) شکنجه نمودن و فاقه دادن بعضی از غریزه ها را که اشتیاق زیادی برای اظهار خود دارند ، مثلاً اگر طفلی که بسیار گرسنه همدردی باشد و او را ناز نداده باشند ، ممکن است که به کلانی بطور مریضانه مشتاق ناز دادن باشد ، نوعی از هستم ریادامنگیر او شود .  
(ج) تحریک قبل از وقت کدام غریزه .

که در همه این شقوق سنجیه بصورت ابتدائی باقی میماند و انکشاف کامل خود را حاصل کرده نمی تواند . کسانی که بمرض عدم انکشاف سنجیه و توقف آن گرفتار اند ، در اثر مجادله ایست که در روح ایشان واقع شده است و این است که دوره اول زندگی شان نمی خواهد کوچ کنند تا که برای دوره ها بعد آن که میخواهد حلول کنند و خود را ظاهر سازد ، موقع دهد .  
(ا) نا کسای اینک انسان نتواند از يك دوره به دوره دیگر بگذرد ، موجب ورشکسته گی اخلاقی و اعصابی میشود . زیرا که خودی میدان مجادله بین این دو دوره کهنه و نو میگردد و درین وقت است که ما در بین دو دنیا قرار یافته ایم که یکی مرده است و یکی دیگر هم قوه آنرا ندارد که یا بعرصه هستی بگذارد . شگوفه های کهنه باید قبل از ظهور میوه بریزد ، که جذبات هم بدین منوال ممکن نیست به اید یال های جدید منتقل شوند تا وقتی که به اید یال های کهنه ملحق باشند .

دوره هائی که دران ها عموماً ورشکسته گی اعصاب واقع میشود غالباً در اوقاتی است که تولد ثانی دران ها صورت می گیرد مثلاً قرار کهنه هید فیلد ، از سیزده و هژده تا به بیست ، از بیست و هشت تا به سی ، از چهل تا چهل و پنج در زن ها و ولی در مرد ها علاوه بر این دوره های مذکور از پنجاه تا پنجاه و پنج ، که ورشکسته گی اعصاب و سنجیه درین دوره ها بواسطه این است که شخص نتوانسته از يك دوره بدوره دیگر ترقی کند . برای مثل :

اگر مثلاً خانم شوهر داری که از داشتن اطفال انکار میکند . و چون غالباً در اثر این است که او میخواهد تمام موجودیت و تمام اظهار را به غریزه جفتی بدهد ،



طبیعی است که خیلی ها زار و زار و پرهیجان میشود، زیرا که او حس جفتی دوره سابق خود را آن قدر چیره ساخته است که حس مادری نمیتواند نزد آن سری بالا کند، و چونکه طبیعی و بلکه حتمی است که باید بعد از حس جفتی غریزه مادری کسب وجود کند، لاجرم اگر غریزه مادری زیر فشار گرفته میشود مجا دله بین حس جفتی و حس مادری پیدا میشود، و موجب ورشکسته گی اعصاب و بدبختی شخص میگردد، بلی! مرد شصت ساله باید قوه را بدست مرد جوان نری بسپارد و اگر او بطور عصبی و سرزوری قوه را از دست ندهد حتمی است که سنگینی کاری که از وسع او زیاده تر است قامت او را خم خواهد کرد و مجا زات طبیعی او خواهد شد.

(۲) شرط اول صحت عقلانی این است که باید به همراه هر دوره حیات پیشرفت داشته باشیم، زیرا که در هر تولد ثانوی حیات جدیدی رخ نمائی می کند، آنهائی که میکوشند که جوان بمانند شاید قرار گرفته هید فیلد همین قدر کامیاب باشند که خود را يك چیزی مانند فوسیل (بقایای عضویات متحجره) ساخته اند. این ها کوشیده اند که قیافه شگوفه های جوانی را نگهداری کنند، و اگر کامیاب هم شده اند تا این قدر شده اند که شگوفه پسر مرده را مومیائی نموده اند و خبر ندارند که میوه تازه دور آینده بارها ازان شگوفه خشکیده بهتر است. در هر دوره همان محصول و همان میوه طبیعی آن روح زنده آن دوره است و باید ازان تمتع گرفت. پیر از پیری تمتع گرفته میتواند نه از جوانی.

(۳) ازین اصول چنین بر می آید که هر دوره برای خود تايك اندازه دارای معینا ر مشخص اخلاقی است و بطوریکه میگویند «ممالك مختلف وعادات مختلف» همچنان باید گفته شود که دوره های مختلف و اخلاق مختلف. و ازین است که يك چیز بيك عمر صحیح است و عین آن چیز به عمر دیگری خطا است. خصومت برای يك كودك دوازده ساله قابل تبسم است ولی برای مرد سی ساله قابل گریه است. مرد چهل ساله باید که حق راحتی به خساره بهترین دوستان خود بگوید ولی پسر چهارده ساله فرد را بر حقیقت ترجیح میدهد و بجانب رفیق خود می گراید. زیرا درین عمر است که حس

وفاداری به (گله - مجتمع) در او نشو و نما می یابد. طفلی که در عمر سیزده سالگی مرتکب سرقه و کارهای رذیل میشود، در سال های مابعد شاید به مبدء و اساس خود و هم به مملکت خود به کمیته گئی بی وفائی نماید.

و چون هر عمر از خود روحیات ممتازی دارد، باید معیارهای کاذبی بر هر دوره طرح نشود، مثلاً اگر مسئولیت را به طفل چهار ساله بفرماییم و یا پسر سیزده ساله را بخواهند اشعار و ادب را در آنرا بکنیم و یا آنرا به عمر هژده سالگی از نوشتن اشعار مانع شویم، همه اینها بحدکم آن است که معیارهای غیر طبیعی را با شخصیتی تحمیل کنیم، که از روی عمر حاضر نیستند که آنرا بشنوند.

پس در هر مرحله حیات، باید که ما به معیار اخلاقی مخصوص آن مرحله قضاوت شویم. پس اخلاقیات مناسب هر مرحله حیات، عبارت است از انکشاف تمامترین وظایف و غرایز روحی همان مرحله. مثلاً وقتی که آرزوی نمایش در دختر پانزده ساله ظاهر میشود، قرار گرفته هید فیلد، نباید دختر را از اظهار آن مانع شد، بلکه بهتر است آن غریزه را جانب ایجاد یک ذوق خوب متوجه ساخت. اگر آن غریزه نمایش را پائمال کنیم، دختر را در آینده از آن آرزویی که بحیات او لطف و به سلوک او رسائی میدهد محروم خواهیم نمود، و از طرف دیگر پائمالی این غریزه نمایش، شاید موجب آن شود که آرزوهای غلیظتر جفتی را پیش از وقت درو تحریک و تقویه نماید.

(۴) (الف) قربانی یا تولد ثانی: فکر تولد ثانی قایم مقام قربانی است. در هر دوره حیات باید چیز قدیم قربانی چیز جدید گردد، ققنس قدیم طوریکه مولانا و هید فیلد میگویند: باید بمیرد که ققنس جدید جای او را بگیرد، و شکوفه باید پژمرده گردد که میوه جای نشین آن شود. مادر بشره قشنگ خود را که عبارت از چهره یک دختر مکتب است برای عشق او لاد قربان میکند، در هر تولد جدید غریزه که در دوره گذشته حاکم بوده است، باید جای خود را به غریزه نوآیند تقدیم کند. هر تبدل متضمن قربانی است که محبت کهنه جای خود را بمحبت جدید رها می کند. ایدیل قدیم به ایدیل جدید، قالب تهی مینماید.

قانون قربانی از قوانین اولی بیالوجی است حتی در عضویت يك سلولی هم می بینیم :  
 و قتیکه بيك موقف مخصوص نمو می رسند حصه را از خود جدا ساخته و برای عضویت دیگری  
 ازین جزء مجزای خود موقع حیات می دهد ، و از آن سلول يك حجیره گی تا مترقی  
 ترین شکل حیات دیده می شود که حیات باید همیشه برای زندگی آزاد نرو کامل تر  
 قربانی دهد ، همین قربانی است که متضمن ترقی و تکامل است . قربانی است که  
 که کهنه را به نو تسلیم می کند ، و این است رمز ترقی بیالوجی و سیکالوجی و اخلاق .  
 (ب) قربانی و تحقق ذات : ایديال قربانی بهیچ صورت مخالف تحقق ذات  
 نیست ، ولی به رهبانیت و تقشف مخالفت صریح دارد ، ایديال تکامل هیچگاه با فکر  
 پایمالی کدام غریزه موافقت ندارد . اگر مقصد انکار ذات ، انکار تمام خودی باشد ،  
 شبهه نیست که شدت مخالف تحقق ذات است . و اگر مراد آن این است که از ایديال ها  
 و آرزوهای دروغی انکار می کنند ، البته این چیزی است که به قربانی و تحقق ذاتی  
 مغایرتی ندارد .

چیزی که درباره حیات رهبانی گفته بتوانیم شاید این باشد که صاحب آن خود را از  
 مسئولیت های حقیقی بر کران نموده است ، و آنهم بشرطیکه او واقعاً و صمیمانه خود  
 را از بار حیات جامعه و عائله رها نموده و از منازعه حیات و از جریان زندگی خود را  
 دور ساخته و تنها به نظم حیات شخصی پر داخته باشد ، ولی با این هم جای شبهه  
 است که آیا او توانسته حیات شخصی خود را نظمی بدهد ، چرا که نظم حقیقی حیات  
 در آنکه انسان بعضی غریزه ها را پایمال کند ، محال معلوم میشود . شخصی که  
 مسئولیت های متداوله حیات را قبول کرده و مخاطرات حیات را می پذیرد و تعهدات  
 را بحیث کارگر ، شوهر ، پدر بزمه می گیرد ، چنین شخص ذریع کافی در دست  
 دارد که بتواند انکار ذات را عملی کند ، ولی اگر راهب می گذارد که جذبات او  
 به عقده های بدی مربوط شود و تمام عمر خود را صرف آن می کند که آن عقده ها را  
 سرکوب نماید ، در حقیقت کاری نکرده است ، و مملکت وجود او مانند سلطنتی است  
 که محض بزور و جبر و کره اداره میشود ، نه بر ضای قوم . شاید کلیسا این مرد را

بزرگ بشناسد، ولی بعقیده هید فیلد، این هاسردمی می باشند که مریض عصیان نیت اند و کلیسا اگر چه مأوای شان است ولی دارالشفاء شان گفته نمی شود .

(ج) قربانی باید برای خیر بزرگتری باشد . مثلاً اگر امام حسین (رض) به گرمی و تشنه گی، حیات را بقربان نگاه حاضر کرد، غرض بزرگتری نزد او موجود بود که باید اسلام از بالای سلطنت مطلقه و مستعبد نجات یابد؛ و آئین و اخلاق و عدالت و حریت و برادری اسلام، واپس بروی کار آید، ولی اگر کسی خود را تعذیب می کند برای اینکه دیگران او را خوب بگویند؛ و یا از خود انکار میکند که دیگران او را قبول نمایند، و یا ازین سبب خود را بکشتن میدهد که بگویند وطن خود را دوست داشته، این چیزها در حساب قربانی نمی آید .

(د) قربانی باید حیثیت یک ایدیال باشد. مثلاً اگر کسی خانه و باخاندان و یا کسب و کار خود را و یا هم نصب العین خود را، برای آن قربان میکند که نام آنرا بخوبی یاد کنند، یاد ختری که از شوهر صرف نظر میکنند که با مادر و یا برادر خود باشد. در حقیقت قربانی حقیقی نکرده است؛ و اینرا باید قربانی دروغی یاد نمود. اگر کسی چیز خوب را قربان میکند تا اینکه سابقه مریضانه خود را تسکین دهد نیز، نباید آنرا قربانی و یا فضیلت نام نهاد .

(ه) قربانی همیشه در داخل روح است. مردم درباره قربانی تصورات خطائی کرده اند، اگر چه ما عقیده کرده ایم که مابعضی خیرهای موضوعی خارجی را برای خیرهای غمدی روحی قربانی میکنیم؛ و یا عقیده کرده ایم که سپاهی خانه و راحت و حتی حیات خود را برای وطن قربان میکند؛ و همچنین عالم، لذت خود را برای تحقیق مسائل؛ و مادر، راحت خود را برای طفل؛ و مرد اجتماعی فرصت خود را برای کشور؛ بطور قربانی تقدیم میکنند. ولی از نقطه نظر علم النفسی طوریکه هید فیلد میگوید باید که همه اینها را به عملیة ذهنی اختصار نمائیم و بگوئیم که این مردم یک دسته آرزوها را برای دسته دیگری قربانی میکنند . همه قربانیها در حقیقت عبارت است از قربانی یک وظیفه ذهنی بمقابل وظیفه ذهنی دیگری، قربانی سرباز عبارت است از انتخابی که بین سابقه ترس و بین

دعوت و وظیفه بعمل می آرد . عالم هم بین لذت حیات آرام و مسرت اکتشاف ، انتمخابی میکند . ورنه مادر هم قربانی بسیار بزرگ تری میکند ، اگر طفل خود را ، برای اینکه لذت خود کاما نه خود را حاصل کند ، ترک کند . ولی آن قربانی قابل قیاس و مقایسه می شود که بطوع و اشتیاق ما بعمل آید ، نه در اثر ارضای یکی از سوايق ، و نه اینکه وظیفه قربان سابقه شود .

اگر قربانی همیشه تجارت سود آور باشد پس چرا ما قربانی دهنده گان را ستایش کنیم . اگر راهی برای ستایش باز باشد باید همین قدر باشد که سر مشق دیگه - ران و مخصوصاً آنها ئی که ازین کار پهلوی می کنند ، گردد ، انکشاف و ترقی حیات این است که همیشه بحیث تولد جدید از يك حال بحال بهتری و از ایدیل به ایدیل مناسب تری تحول کنیم ، تا بتوانیم در راه کمال ، سیر کنیم و بآن نزدیک تر شویم ، زیرا کمال غایه آخرین ما است .

(۳۲) کمال: در طی نشوء و ارتقاء اخلاقی ، مفکوره اینک غایه مطلوبه ما

عبارت از تحقق خودی و انکشاف سببیه است ، ما را بیکباره گی به انجام یکشاند که حیات اخلاقی را یک عملیه نمو و ترقی بپنداریم . اگر چه این مفکوره است که در خلال قرون گذشته نیز بحیات اخلاقی تطبیق شده بود طوریکه نظریه ابن مسکویه و مولای رومی را در این مورد ذکر نمودیم ، ولی سلسله جنبانی جدید آن با این شکل حاضر ، بدو از طرف هیگل Hegel و کومت Comte با اهمیت تلقی شده و توسط لامارک Lamarck و داروین Darwin و پیر و ان ایشان ، به اصل انواع تطبیق گشته است ، در حالیکه سمنسر و دیگران دامنه آنرا به اصل مؤسسات اجتماعی و اشکال حکومت هم وسعت داده اند ، و حتی تشکیل نظام شمسی و نظام تمام اجرام آسمانی را نیز برین اصل منطبق نموده اند ، که ما باین نظامات علاقه نداریم ، و تنها چیزی که ما مربوط است ، تطبیق مفکوره نشوء و ارتقاء است به اخلاقیات ، و حتی درین تطبیقات هم علاقه ما به بعضی جهات مسئله است . مافعلاً باین واقعہ کاری نداریم که حیات اخلاقی افراد و یا ملل در خلال سالها و یا قرن ها تطور نموده ، و یا انکشاف تدریجی را



بنخود میگیرد ، که این وظیفه تاریخ اخلاقی است ، چیزی که مابان علاقه مندیم این است که حیات اخلاقی روحاً و جوهریاً یک نمو و انکشاف است .

### (۳۳) تطور جانب غایب : در حیات اخلاقی انسان بعضی غایبات و یا

معیار ها و مثال هایی است که انسان به آن می رسد ، و یا در رسیدن آن نا کام میگردد . و اهمیت حیات انسان درین است که آن غایبات و مثال ها را تعقیب کنند ، و رفته رفته به آن برسند . ما میثوا نیم این مقصد خود را در اشکال حیات حیوانی تصویر نمائیم . در بین حیوانات بقول مکنزی بعضی ها را چنان می بنداریم که در یک سطح بلندتری نسبت بدیگران زیست میکنند : و ما این برتری آنها را از روی یک معیاری می سنجیم که در دماغ ما وجود دارد ، که شاید آن معیارطوری که سپنسر میگوید عبارت از معیار توا فوق محیط باشد و یا معیار دیگری ازین قبیل باشد ، مثل اینکه حیوانات میروند خود را بشکل انسان نزدیک کنند . کنون اگر این تصور ، که یک انکشاف مسلسلی در حیات همه انواع حیوان وجود دارد ، حقیقتی داشته باشد ، پس اهمیت بزرگ این انکشاف درین است که نشوء و ارتقاء اشکال حیات ، رفته رفته ، به معیار و یا مثالی که معین است نزدیک شده می رود ، که گویا نظریه ارتقائی علم اخلاق هم درین است که درین علم نیز معیار و یا مثالی وجود است که اهمیت حیات اخلاقی متکی بر نزدیکی شدن است بآن معیار و یا مثال .

### (۳۴) حدود تطور : باید حسب نظریه مکنزی در تطور سه چیز همیشه

ملحوظ باشد : آغاز ، سیر و انجام . چیزی که انکشاف می کند اول از یک سطحی شروع میکند و بطرف یک سطح بلندتری حرکت مینماید . کنون بصورت عمومی چیزی که بظاهر میشود نه آغاز است و نه هم انجام ، بلکه تنها عملیات و تطور است . مثلاً اشکال پست ترین حیوانات که ما آنها را آغاز می نامیم عموماً زیر مطالعه ما نمی آید و طبع اینطور حیوانات تماماً بماند مکتوف نیست ، و نه هم از طرف دیگر میدانیم که هنوز امکان آن خواهد بود که انجام این حیوانات به انکشاف بیشتری برسد . پس گویا نقطه آغاز

و انجام بر ما پوشیده است و فقط چیزی که بنام کشف است همانا وجود و جریان انواع است. و همینطور است با حیات اخلاقی، که آغاز او این وجدان اخلاقی نزد ما مستور است. و از طرف دیگر نیز نمیتوانیم که از حیات اخلاقی مکمل یک تصویر روشنی بدست داشته باشیم و فقط چیزی که از حیات اخلاقی میدانیم این است که در طریق انکشاف خود پویان است. و با اینهم باز ممکن نیست که این عملیات را بتوانیم درک کنیم بدون اینکه آنرا به آغاز و یا به انجام حواله نکنیم. تعبیر انکشاف بواسطه آغاز و طریقه خیلی طبیعی نری است؛ زیرا که عموماً مظاهر کون را بواسطه علل و اسلوب مبدء شرح میدهند؛ ولیکن نسبت به لحاظ عمیق نری بهتر این است که تعبیر انکشاف نسبت به انجام صورت بگیرد؛ زیرا که آغاز درین باره چون پست تراست نمیتوانیم انکشاف حیات را به معیار و مقایسه پست تر آن بسنجیم؛ و ازین است که این طریقه قناعت بخش نیست؛ و ازین سبب است که ما میگوئیم که هر دو طریقه را زیر غور بگیریم.

(۳۵) توسط آغاز : در ابتداء، بسیار طبیعی بنظر می رسد که باید حیات اخلاقی

را از رجوع باصل و آغاز و از حالات و احتیاجات وحشی ها بخود معلوم کنیم؛ و حتی قدری دورتر رفته و از منازعه حیات حیوانات پست آنرا کشف نمائیم؛ زیرا که ما بهمین طریقه مظاهر کون را مانند طبقه های علم طبقات الارضی و حتی صعود و هبوط ملل را به اصل و علت آن رجوع میکنیم و از آنجا مطالب را دریافت میداریم؛ و حتی میگوئیم که حتی اوسع خود را با آنجائی برسانیم که علت را در عملیات آن مشاهده کنیم؛ ولی درین مظاهر که ثنات هیچگاه متوجه آن نیستیم که انجام آنها یکجا میرسد؛ و این طبقه ذغال و یا آهن به چه چیز ممتور و منکشف شدنی است؛ زیرا کشف انجام این چیزها بر موجودیت فعلی آن هیچ اثری نمی اندازد. اما علم اخلاق چنانچه قبلاً نیز گفتیم؛ ازین طریقه خیلی دور است؛ و نقطه نظر آن بارها متفاوت است. علم اخلاق هیچگاه به تجسس اصل و مبدء و دریافت تاریخ کداری ندارد؛ بلکه سرو کار آن باین است که مثل و معیارها را تشخیص کند؛ و طریقی را بسنجد که این

آیدیل‌ها و معیارها بر سلوک اثری بیندازد، زیرا که این مثل و آیدیل‌ها متوقف بر انجام است، نه بر آغاز. مادر مطالعه مظاهر طبیعی علاقه مند آنیم که این‌ها چیستند؛ و لیکن در علم الاخلاق علاقه ما باینکه «چیست» نسبتاً خیلی کمتر است، زیرا طوری که مکنزی میگوید: «انسان کمتر چیزی است که هست و بیشتر چیزی است که خواهد بود.» چیزی که از آن امید می‌رود این است که سمت نمو و انکشاف خود را تعیین کند. سپس بطوریکه مکنزی میگوید: معتقد است که روح زندگی عبارت است از: «تطبیق مسلسل علاقات داخلی به علاقات خارجی.» یعنی کوشش متواتر يك عضویت برای اینکه خود را به محیط خود تطبیق کند. باز سپس بر وایت مکنزی میگوید: هر سلوکی که باشد متوجه این است که باین تطبیق مساعدت میکند و یا ممانعت، پس آن سلوکی که مساعدت میکند سلوک خوب است و آن سلوکی که ممانعت میکند سلوک بد است. سلوک خوب مورث لذت است، زیرا که این سلوک عضویت را به محیط هم آهنگ می‌سازد. سلوک بد موجب الم می‌گردد، زیرا که از هم آهنگی ممانعت می‌نماید. او میگوید که هر سلوک نسبتاً خوب و نسبتاً بد است. ولیکن سلوکی که کاملاً خوب باشد آن است که تماماً موجب لذت می‌شود و المی از آن بوجود نمی‌آید. پس غایب نهائی اخلاقی آن است که در عملیه انکشاف مساعدت نماید، یعنی بیشتر به تطبیق مکمل علاقات داخلی به علاقات خارجی خدمت کند. ولی آيا سپس درین گفته خود که میگوید: «انکشاف حیات ماعبارت است از عملیه متواتر تطبیق به محیط» چه مقصد دارد؟ مای بینیم شهابی که از فضا بر زمین می‌افتد، درین محیط سیر خود شکل مخروطی را بخود می‌گیرد و این خود نشانه ایست که خود را به محیط خود تطبیق داده است، که اگر سپس هم همینطور می‌گوید و تطبیق را اینطور معرفی می‌کند، یقین است که طرز رفتار يك حیوان نسبت به جمهوریت فلاطون، مجال بیشتری را از تطبیق خواهد گرفت.

فیلسوفی که بخواهد بر اساس سپس خود را به محیط تطبیق کند باید خود را به اصل طبیعت و یا طبع حیوانی خود استرجاع کند، تا بتواند به محیط طبیعی و یا حیوانی خود تطبیق شود. ولی آن مردی که میخواهد بر طبیعت چیره شود، کسی است که حسب

نظام اخلاقی سپنسر از اخلاق انحراف نموده است - حکیم، از وقت سقراط تا کنون هیچگاه نسکوشیده که خود را بمحیط تطبیق کند، کسی این کار را میکنند که خود را از محیط ناقص تر میدانند، ولی حکیم نقص را در خود نمی بیند، بلکه نقص در محیط است و نقص درین است که محیط باو تطبیق نمی شود، زیرا حکیم دارای مبادی وایدیال هائی است که محیط فاقد آن است.

اگر غرض از محیط، محیط طبیعی باشد پس هیچکس این جرأت را کرده نمیتواند که اخلاق را عبارت ازین بداند که تطابق است به محیط طبیعی، زیرا حتی کسی بحیوانات هم گفته نمیتواند که ایشان بمقهور بروند. و اگر مقصد محیط اجتماعی باشد باز هم حکیم شخصی است که باید این محیط را دنبال خود جانب ایدیلال رهبری کند، نه اینکه تمام وقت بسکوشد که خود را بآن تطبیق نماید.

حکیم میکوشد که محیطی را از مرض لذت جوئی نجات دهد، نه اینکه میکوشد که بررغم فطرت رواقی خود، خود را لذت جو بسازد.

لیزلی ستمفن (Leslie Stephen) طوریکه مکنزی روایت میکند، عقیده دارد که غایه اخلاق عبارت از ایدیلال «صحت و کفایت است»، «ضابطه اخلاق بیانیه شرایط رفاه جامعه است» «فضیلت عبارت از کفایتی است به حفظ توازن جامعه». این نظریه هیچ چیز را، بحیث غایه نهائی که جمعیت بواسطه آن حرکت میکند نمی شناسد، بلکه جمعیت را آنطور میداند که تنها خود جمعیت آنرا میداند و حفظ توازن را غایه مطلوبه خود قرار میدهد. پروفیسر الکساندر نیز بروایت مکنزی نظریه دارد که اصلاً بمآئند نظریه ستمفن است. او میگوید: «يك عمل و يك انسان همیشه به معیار و یا میزان سلوك خود تخمین میشود» که مردم اینرا مثال اخلاقی میگویند. این مثال اخلاقی يك نظام تطبیق شده سلوك است که بر تمایلات معارضی مبنی بوده و يك موازنه را بین آنها برقرار میکنند. خیر چیز دیگری نیست الا تطبیق به مجموعی که موازنه شده است. «این نظریه علم اخلاق، علاقه نزدیکی به اصول و نظریه انکشاف حیات حیوانی که داروین آنرا بروی کار آورده است، دارد. داروین میگوید: انکشاف انواع حیوانات بذریعه

«تنازع الالبقاء» بعمل آمده که در آن «اصلح باقی می ماند» و عملیه این آنکشاف را «انتخاب طبیعی» میگویند. بهمین طریق، «ستیفن والکساندر» میگویند که در حیات اخلاقی نیز یک عملیه انتخاب طبیعی است که در آن یک نوع سلوکی که بسیار مکمل و بسیار موزون است مرکز شده است. ارتباط بین این نظریات و بین نظریات داروین در یک مقاله که الکساندر تحت عنوان «انتخاب اخلاقیات» داده و اخلاقیات را از پائین یعنی از طبقات پست حیوان شروع و شرح میکند حسب ذیل ملحوظ میگردد :

الکساندر میگوید : انتخاب طبیعی نام آن عملیه ایست که توسط آن انواع مختلف با ساختمان های مخصوص خود برای تفوق منازعه میکنند. تا یکی غلبه میکند و نسبتاً فایز میگردد، در مسئله ارتقاء حیات حیوانی سلیقه تنازع الالبقاء بین افراد مختلف و یا دسته های افراد مختلف، یک خوی باستانی و را سخی است که توسط آن بعضی از انواع مغلوب شده می میرند و آنهایی که برای بقاء اصلح اند باقی می مانند. ولیکن در ارتقاء حیات اخلاقی عیناً اینطور نیست : «منازعه انتخاب طبیعی در امور انسانی که جریان پذیر میشود، بمقابل افراد ضعیف و بی دفاع نیست، بلکه برخلاف ایدیل ها و معیار های زندگی شان است ؛ و بقای اصلح نصیب آن ایدیل هایی است که در راه سعادت اجتماعی میدان مسابقه را بر باید». چیزی که دردنیای حیوان واقع میشود این است که بعضی افراد و یا دسته از افراد با بعضی موهبت های فطری متولد میشوند و این مواهب، آنها را برای بقا بیشتر مناسب و آماده می سازد که آنها بر حسب آن مواهب می یابند و سنجایای خود را به ذریات خود نقل میدهند، در حالیکه حریف های شان که اینقدر ها مورد لطف و موهبت نشده اند، از بین می روند. اما در دنیای اخلاق معامله ما با حیوانات نیست بلکه با عقول است و عملیه حسب ذیل است :

مثلاً یک شخص قیام میکند و بایک احساساتی که شاید نتیجه بعضی انعکاسات مخصوص باشد، راه جدیدی را در حیات باز میکند، و برخلاف ظلم و خشونت و بطرف داری ضعیفان و بیچاره گان بنای کوشش را میگذارد و میخواهد که مجال بی لگامی اشخاص خود خواه را محدود بسازد شاید در اول تنها بماند و این تجویزات او با استهزاء و تحقیر و نفرت مقابله شود، ولی اگر او واقعاً

مرد مصلحی است و اقوال او ریشه نیرومندی را در دنیای حقیقت و هم در دل و ضمیر خود او دوانده است؛ صعوبت و تحقیقات و حتی مرگ را تحمل میکند و بمقابل جمعیت بزرگی که احساسات شانرا ظاهراً جریحه دار کرده است مقاومت می نماید؛ و رفته رفته ایدیل ها و مفکورات او منتشر میشود و مردم هم متدرجاً بخود می آیند و می بینند که تقاضا های ایشان نیز همین چیز است؛ و همین سلوک است که آنرا در خواب میدیدند و برایش تعبیری نمی یافتند؛ و وقت بسیاری نمیگذرد که يك مؤسسه سیاسی جدیدی باین ترتیب بروی کار می آید و روز بروز قوت میگیرد، تا وقتی که اذهان اکثریت را و حتی تمام اذهان جامعه را اشغال مینماید. پس گویا مفکوره اصلاح در مقابل مفکورانی که قوه تنازع را ندارند، بدون محاربه و انقلاب غالب میشود، و آنها را بمرگ طبیعی محکوم میکند. پس باینطور اصل ایدیل های اخلاقی بمانند اصل انواع سیر از تقاضای خود را توسط انتخاب طبیعی ادامه میدهند.

(۳۶) توسط انجام: که سلوک را بواسطه انجام آن شرح و تعبیر کنیم، که

درین صورت تا يك درجه باید به علم الغایات (Teleology) ضرورتی حس نمائیم، اما نه بآن درجه و آن صورتی که در تاریخ طبیعی بکار افتاده، زیرا طوریکه ما با اینکه چرا دیپلود و کس منقرض شده و چرا سمندر باقی مانده است کاری نداریم. باین هم چندان علاقه مند نیستیم که بدانیم که چرا این سلوک غالب و آن سلوک مغلوب شده است. زیرا سلوک را دوره گذشته و هم آغاز آن تعیین و توضیح نمی کنند، بلکه آینده و انجام آن است که موجب شرح و تعبیر آن شده میتواند.

پس غایه است که علت غائی سلوک و هم در عین حال مبدء شرح و ایضاح آن شناخته شده است، و این يك معیاری است که تمام عملیه انکشاف حیوان را شرح و تعیین میکند، و ممکن است عملیه انکشاف در نظرهای بسیار عمیق متضمن غایات عمیق تر و مهمتری باشد، چنانچه ارسطو و هیگگل و سبینوزا و مولانای بلخی نیز این طور نظری دارند. ما در باره حیات حیوان و حتی در باره حیات طبیعی چندان سرو کاری نداریم و هم پیچیدن در باره ارتباط آن با علم الغایات خارج بحث ما

گفته میشود. چیزی که باید در آن بحث کنیم علاقه علم الغایات است با اخلاق، زیرا اگر خواسته باشیم که حیات اخلاقی را از پشت سر شرح دهیم هیچ فایده را بدست آورده نمیتوانیم. ما باید که حیات اخلاقی را از آنچه پیش روی ما افتاده است یعنی از غایات و مثل و معیار هائی که در نظر داریم، شرح و تعیین کنیم. که طریقه آن حسب ذیل است:

### (۳۷) خود حقیقی: حافظ میگفت:

سال ها دَل طلب جام جم از ما میکرد آنچه خود داشت زیدگانه تمنی میکرد  
توماس هل گرین (Thomas Hill Green) میگوید: عنصر ذاتی طبیعت انسان عبارت است از مبدء روحی و عقلی او. درین شبهه نیست که: انسان آن اشتهائی را مالک است که حیوانات هم مالک است، و هم حساسیت و تصویر ذهنی بن انسان و حیوان مشترک است ولی همه این چیزها و چیزهای دیگری که در طبع انسان است توسط عقلی که انسان دارد تعدیل شده است. اشتهای انسان محض اشتهای نیست و همچنین حساسیت او نیز حساسیت محض نمی باشد، در اشتهای او کمابیش يك ظهور آشکارائی از شعور به انجام و غایه موجود است، یعنی اشتهای او محض اشتهای نیست، بلکه آرزو است. در حساسیت او همیشه کم و زیاد عنصر معرفت بطور واضحی موجود است که بیشتر مستحق نام بصیرت است، نسبت به حساسیت و این هم ازین است که انسان موجود عقلانی و روحانی و زنده ایست که بخود مستشعر است، و این خود يك حقیقت ذاتی است در ماهیت انسان. بطوریکه سمنسر میگفت: در حیات حیوان مبادی تطبیق بحیات وجود دارد، گرین میگوید که باید مبادی عقلی را در حیات حیوان و حتی در طبیعت حیات معتقد شویم، ولی مبادی عقلی حیوانات بطبع خود واضح نیست و یا بطور مکمل تظاهر نکرده است، اما در انسان واضح است و واضح شده می رود؛ و اهمیت حیات اخلاقی در آن است، که میکوشد مبادی خود را روز بروز واضح تر بسازد، یعنی طبیعت عقلانی و روحانی و شعوری در کار این است که خودی خود را زیاده بر زیاده مکمل کند. طریقه این عملیه را گرین چندان آسان نمیداند، زیرا که در نظر او طبیعت عقلانی ما تا کنون بسر حد تکمیل نرسیده است، و هم چون حیات اخلاقی طبعاً به واسطه نتیجه و غایه خود تشریح و توضیح



میشود و ماهنوز به انجام نرسیده ایم، پس لاجرم نمیتوانیم که آنرا بطور مکمل شرح دهیم. و چیزی که تا اندازه زیادی کرده میتوانیم این است که ببینیم که ماهیت عقلی ما، در کدام راه منکشف شده میتواند، و ماهم بکدام سمت متوجه شده میتوانیم که آنرا بیشتر و بیشتر منکشف بسازیم.

«گرین» بـمـا بعضی نقاطی را معرفی میکند که بحسب آن میتوانیم آن سوا لی را که پیش روی ما افتاده بود و فرقی دنیا ی علوی و سفلی آرزو را از ما طلب نموده بود جواب بگوئیم.

آری! ما گفتیم که عالم های متعددی موجود است که انسان در بین آنها زیست میکند. در بعضی ازین دنیاها انسان احیاناً محض در يك لمحّه زندگي زیست میکند، و در بعضی ازین عوالم انسان عادتاً زیست میکند، و بعضی از بعضی ازین عوالم ها برای تسکین انسان هیچ مقامی یافت نمی شود، که دنیا ی حظوظ صرف حیوانی ازین قبیل است. در دیگر دنیاها ما نسبتاً موقع را حتی داریم، که ازین این ها همان عالمی که انسان عادتاً در آن زیست میکند تنها عالمی است که سحیه و یا خودی انسان را تشکیل میدهد. و اگر تصادفاً انسان ازین دنیا بواسطه جذب دفعی و یا بسایقه حیوانی و یا ترغیبات غیر مترقبه برآمده و در دیگر دنیائی قدم زند، طبیعی است، که انسان خود را درین عالم جدید مسئول اعمال خود نمیداند، و بلکه تصور میکند که خودش نبوده که اینچنین کاری کرده است.

امیر حسینی سادات غوری میگوید:

مگیر ازمن اگر رفتم بهر دشت که چشم عقل را حیرت فرو بست  
و ایکن این عالم اعیان دی هم چند ان عالمی نیست که یقیناً بتوانیم  
آنرا آرامگاه قناعت جاودانی خود قرار بدهیم. بهائی آملی میگوید.

عالمی خواهم ازین عالم بدر تا بکام دل کنم خاکی بسر

اگرچه ما هر چند پیر میشویم مانند کشف در پوست متحجر عادات خود بیشتر فرو می رویم و دران عالمی که با اعتیادات آنجا نمو؛ نموده ایم بیشتر راحت می یابیم و حتی کمتر

و خز ضمیر می بینیم ، ولی بعضی اوقات از عالم بلند نری که باید آنجا می زیستیم نیز واقف می شویم . حافظ میگوید :

طائر گلمشن قدسم چه دهم شرح فراق      که درین دامگه حادثه چون افتادم  
و گساهی هم ازین نیز قد می فرا تر گذاشته و چنین خس میکنیم که حتی این حیات  
معمولای ابداً « حیات خودی حقیقی » ما نبوده و ازین دنیای موقتی که بذریعه سر سر  
جذب به و سابقه آنجا افتاده ایم چندان فرقی ندارد ، و ازین روحس میکنیم که درین  
عوالم بشمول دنیای اعمیادی نیز تسکین نشده ایم و بلکه درحقیقت ، خودمان می باشیم که درین  
دنیاها مسکن گرفته ایم ، و اگر زنجیر عادت ، بپای مان باشد یقین که ازان هم می گریزیم .

گراز حبس این چارار کان گذشتم      طر بگناه جز هفت طارم ندارم  
بر ارم پر و بر پر م کاشیا نه      به از قبه چرخ اعظم ندارم  
( خاقانی )

پس کدام است آن جهانی که ما خود را در ان متسللی می یابیم ؟ و چیست « خودی  
حقیقی » ؟ . خودی حقیقی را اگر تعبیر کنیم بهترین تعبیر آن این است که « خودی  
عقلانی و روحانی » و این است آن جهانی که آنرا در وقت فکر و بصیرت عمیق خود  
اشغال میکنیم . اگر کسی پرسد که محتویات این جهان چیست ؟ البته درین باره ما هم  
با « گریب » هم نموامی باشیم که جواب این سوال دشوار است . محتویات این  
جهان عقل و بصیرت ، آنقدر وسیع است که بقدر وسعت کائنات اصلی حقایق پنهانی دارد .  
اگر کسی بخواهد که درین جهان عقل و بصیرت بجاویدان بماند ، باید که جهان  
خلق را که درین آن زندگی میکند ، بخوبی بداند و باید علاقه خود را بآن بفهمد و هم باید  
همیشه درروشنی این دانش دران دنیا سلوک کند .

تکه ناخوانده ای علم سموات      تکه نابردۀ ره در خرابات  
تکه سودوزبان خوددانی      بیا ران کی رسی هیهات ! هیهات !

اگرچه این کاری است که تماماً از دست مان می شود ، ولی چیزی که کرده  
میتوانیم این است که بکوشیم این فهم را در خود و دیگران رفته رفته تزئید نموده

ترقی دهیم و زیاده بر زیاده در راهی عمل کنیم که باین دانش مترقی دروفاق باشد. اگر اینطور می‌کنیم پس ما از روی حقیقت « ما ئیم »، آن « ما ئی » که در حقیقت متفانی و متباقی است و آن « ما ئی » که از قید زمان و مکان آزاد است. آن « ما ئی » که بیدل می‌گوید :

گر بحر جوشید و رقطره بالید ما را نفهمید جز ما که ما ئیم .

(۳۸) وفاق ذاتی : این عنوان شرح خوبی است از آنچه کانت گفته بود

که : قانون نهائی اخلاق درین است که وفاق ذاتی داشته باشیم ، بعضی میگویند که این قانون صورتی است که هیولی ندارد . ولی مقصد کانت ازین جمله این است که : « قانون نهائی اخلاق عبارت ازین است که با خود دروفاق باشیم . » یعنی با خودی حقیقی خود در وفاق باشیم . درین حال هم صورت است و هم هیولی . اگر چه کشف و فهم هیولی و موادماتش این مبدء را و بهر فقه کار آسانی نیست ، و لسی مشکل درین جا است که کانت عقل را بمعنی مجرد آن فهمیده است و آنرا بمقابل وضدیت محتویات مخصوص آرزوها قرار داده است ، درحالیکه در حقیقت عقل چیزی است که به تمام دنیائی که آنرا تعبیر میکند نسبتی دارد . دنیای بصیرت اخلاقی عالمی است که همه آرزوها را باعلاقات حقیقی ذات الیمینی آنها دربردارد ؛ و برای اینکه نقطه نظر عقلی را بیابیم نباید که خود را از تمام آرزوها مسلوب و مجرد کنیم ، تنها نقطه نظر صوری محض وفاق ذاتی را در نظر بگیریم ؛ بلکه نقطه نظر عقل این است که همه آرزوهای خود را در تناسب صحیح ذات الیمینی شان قرار دهیم . دنیای بصیرت عقلی آن جهانی است که در آن همه آرزوها با هم داخل شده بتوانند و همه آنها مواقع صحیح و حقیقی خود را اشغال نمایند . و این چیزی است که بنام نفس مطمئنه شناخته شده است که در آن همه آرزوها به تناسب خود نصیب خود را اشغال نموده است . این دنیائی است که هیچ غریزه نه از حق خود محروم شده و نه هم حق دیگری را غصب نموده است . پس بر حسب تقسیم و ترتیب عقل است که هر غریزه نصیب خود را می یابد .

حافظ می‌گوید :

حدیث آرزومندی که در این نامه ثبت افتاد همانا بی غلط باشد که حافظ داد تلقینم

اینجا «حافظ» عبارت از خودی حقیقی و عقلی است، و ضمیر متکلم که مضاف الیه تلقین واقع شده است، عبارت است از خودی دنیای اعتیادی و دنیای آرزوها. و چون این آرزو و مندی‌ها بر حسب تلقین و هدایت خودی عقلی است طبیعی است که صحیح و بی‌غلط است و باید بدون تردد درین نامه و هر نامه ثبت شود.

(۳۹) معانی سعادت: خطائی که در فهم معنی سعادت شده بود از برت جا بود که آنرا محض عبارت از تسکین هر يك از آرزوهای منفرد یا از مقدار بزرگترین ممکنه آرزوها دانسته بودیم، ولی کمون که عبارت از نظم و ترتیب گردید، مسئله روشن تر شد. پس سعادت که در معنی حقیقی کلمه خود، بطوریکه از لذت‌های آنی امتیازی دارد، نیز باید عیناً عبارت باشد از شعور و تحقق محتویات منظم خودی، سعادت يك جزء و يك نوع احساسی است که تطبیقات هم آهنگانه ما را که در بین عناصر مختلف حیات خود، در يك وحدت مثالی و معیاری خود بشکارتی اندازیم، همراهی میکند. اگرچه حقیقت این است که سعادت باین معنی نیز غایبه مطلوب ما شده نمیتواند، ولی جای شبهه نیست که يك عنصر اصلی و لازمی حصول آن غایبه، گفته میشود.

(۴۰) نفس مطمئنه و سعادت: ازین پس باید کلمه سوم بنوم Summum Bonum

خیر اعلی و یا خیر کثیر را که غایبه نهائی انسان است، به تسکامل و تحقق ذات تعبیر کنیم. تحقق و تسکامل ذات آن وقتی بارقه امید می‌دهد که نفس مطمئنه میشود و سعادت هم در گرو این حالت است. مرد کامل السعاده کسی است که از همه غرائز خود آهنگ موافق و ندای هم آهنگی می‌شنود؛ و اینجا است که «نفس طمانینت حس میکند و شاد و خرم بخدا می‌پیوندد و در سایه بندگی و لطف جاوید خداوند آرام میگیرد.»

(۴۱) سعادت و لذت: ما باید توضاحت، بین این حالات

نفسی تفریق کنیم: هید فیلد میگوید: لذت آن لهجه حس است که با اظهار جذباتی کدام غریزه همراهی میکند، سعادت آن لهجه احساسی است که ما آنرا در وقتی که همه جذبات غریزی ما هم آهنگ میگردند درك کرده میتوانیم.

همه لذات خواه احساس لذت جفتی است؛ و خواه لذت تسکین غریزه کنجکاوی، و هم خواه لذت خود نمائی، که هر طفل لذت يك جنگ و اظهار غریزه عناد را بخوبی میداند، همه از همراهی اظهار يك غریزه نشئت میکنند، هیچ غریزه نیست که در حین اظهار خود بالذتی همراه نباشد. حتی يك غریزه مانند ترس آنوقت مصیبت گفته میشود که اظهار نگردد ولی وقتی که اظهار طبعی خود را بیابد یعنی صاحب آن بتواند فرار کند، در آن وقت شخص این فرار خود را با يك حس نجات لذت آمیزی توأم خواهد یافت. حتی گریه بآن زنائی که وقت فارغی را جستجو میکنند تا بر فرزند مقوفی خود بگریزند، لذتی است که آنرا می جویند. پس سبب چیست که اخلاقیون به لذت آنقدر خوش بین نیستند؟ بلی، اخلاقیون دلیل های معقولی دارند. زیرا لذت اگر بطبع خود وا گذاشته شود و با تمام خود را ظاهر سازد علامه این است که لذت آنقدر قد علم کرده که دیگر غریزه ها را و راء ظهور انداخته است؛ در حالی که سعادت عبارت ازین است که همه غریزه ها بخوبی اظهار گردند. اگر يك انسان تماماً خود را تسلیم لذات جفتی میکند، معنی اش اینست که او دیگر غریزه ها را با لذات آنها بطاق نسیمان گذاشته است. مخصوصاً که بعضی غریزه ها باهم متضادند و برورش دادن یکی و آنهم بطور افراط، مقتضی کشتن و یا بمال کردن غریزه دیگر است. و حتی اگر انسان با اوقات مختلف به غریزه های مختلف فرصتی بدهد، مثلاً يك روز برای غریزه جفتی و روز دیگر برای غریزه علی طلبی موقع دهد، باز هم هماهنگی غریزه ها که یگانه موجب سعادت است، بدست نمی آید، و ازین سبب لذت نمیتواند که معنی روحی تحقق ذات را ایفا کنند، و نه هم معنی اخلاقی خیر را. زیرا اگر ما قوت و فوقیت يك غریزه را تشجیع میکنیم در حقیقت خودی را تجزیه می نمائیم که موجب شقاوت میشود نه سعادت.

و ازین سبب سعادت آنطوری که طرفداران مکتب لذت میگویند و آنرا: «مجموعه لذات» می شناسند، نیست. زیرا هیچکس نمیتواند که لذات را یکجا جمع کند و از آن ها سعادت بیابد، طوری که بقول هید فیلد: کسی نمیتواند عدد انقلابیون را که هر کدام سر خود دعوی پادشاهی و یا قیادت و باریاست را دارد، جمع کرده و از ایشان عملی

بسازد. سعادت ازین تولید نمی شود که لذت های ناشی از غریزه را یکجا جمع کنیم. بلکه ازین تولید می شود که لذات را باهم تالیف کرده و ایشانرا جانب يك نصب العین مشترك بطور منظم متوجه سازیم. سعادت متعلقی بر اظهار ذات نیست، بلکه مربوط است به تحقق ذات.

با این هم سعادت می که لذت دران نباشد، سعادت گفته نمی شود. سعادت حالت موثری است که با اظهار همه غریزه ها همراه است؛ و با اینصورت همیشه يك مبدء لذت آفرینی با سعادت همراهی دارد؛ و بلکه اگر در حقیقت دیده شود سعادت بر لذت برتری دارد. زیرا که در سعادت مجادله نفسی موجود نیست، در حالیکه در لذت، هر غریزه برای اظهار خود، مجادله دارد؛ و این خود دلیلی است که در بین غرایز تفرقه واقع شده است، ولی در سعادت، در بین همه غریزه ها هم آهنگی حکم فرما است، و این هم آهنگی از ان نشئت نموده است که همه غریزه ها را جانب يك نصب العین و یا يك ایدئال متوجه ساخته و در عین حال بهره هر کدام را برایش داده ایم.

(۴۲) سعادت و مسرت: با اینهم بسا دیده شده که کدام غریزه فرد بر همه شخصیت او غلبه کرده است و در عین حال با ایدئال او در وفاق بوده است. مثلاً شاید که ما بداعیه احساس عاطفه بیک مخلوق مظلوم، غریزه خشم خود را برخلاف ظالمی که بران بیچاره فشار آورده است بیان کنیم، درین طور مواقع این طور احساس را «مسرت» نام میگذارند. پس تعریف مسرت، قرار گرفته هید فیلد، این است: مسرت لهجه مؤثری است که با اظهار هر غریزه که با عواطف خودی در وفاق باشد همراهی دارد، و همینطور است اگر ما از مسرت مادری (نه از لذت آن) حرف می زنیم. زیرا مادر اگر چه تماماً محکوم غریزه و جذب خود است، ولی اظهار این جذب تماماً با احساس خودی هماهنگ است، و همین هم آهنگی و مقبولیت آن است که صفات مخصوصی را بمسرت عطا میکند. پس مسرت لذت بیغشی است. شاید در هر جنگ وجدالی لذتی باشد، زیرا جنگ وجدال اظهار غریزه مخاصمت است و اظهار آن طبعاً توأم است با لذت. ولی اگر اظهار این غریزه برای این باشد که ظالمی را برانیم، آنوقت این اظهار را مسرت میگوئیم، زیرا

که عواطف خودی آنرا نادیده میسکند. پس نباید که مسرت محبت جفتی را که در وقت نکاح است، از مقوله لذت جفتی مفرط دانست، زیرا اگر چه هر دو اظهار يك غریزه اند، ولی اول الذکر بمفادهای عالی خودی قابل قبول است، و ثانی الذکر اینطور نیست، و ازین سبب وقتی که اظهار غریزه جفتی از حس اخلاقی ما بیگانه باشد، آنرا لذت جفتی می نامیم، ولی وقتی که اظهار این غریزه با عواطف شریف عشق دروفاق باشد آنرا مسرت می گوئیم. اینطور اظهارات جفتی که دور از فساد باشد، محبت زن و شوهر را عملاً عمیق تر می سازد. ولی بالعکس آن افراط بی قید جفتی است که مایه عناد و تنگ می گردد؛ و هم از طرف دیگر خود داری از اظهار جفتی بنام اینکه لذت پستی است، غالباً مورت هیجان و مفضی به ضعف محبت میشود.

و باز هم کیف مسرت از سعادت فرق زیادی دارد. زیرا که روح در اظهار مسرت يك وجد دفعی و شدیدی را حس میکند، که در سعادت کمتر مبالغه آمیز و بیشتر پایدار است. مسرت چون اظهار يك غریزه است زود گذر است ولی سعادت چون هماهنگی همه غرایز است حالت دائمی است. حتی مسرت بسیار مفرط مادر را که درباره طفل خود دارد، سعادت گفته نمیتوانیم، ولو که این مسرت برایش موجب تکامل و سعادت هم باشد زیرا که روی هم رفته اظهار يك غریزه است نه هم آهنگی غرائز، و ازین است که سعادت از مسرت بزرگتر است، زیرا که مسرت از اظهار يك غریزه بوجود آمده؛ و سعادت اظهار تمام خودی است که از همه غریزه ها نظم و ترتیب یافته است.

(۴۳) سعادت و ایدئال: این مذاکرات آنقدر میتواند که ما را مستعد

آن بسازد که ایدئال حقیقی را تعریف کنیم. در نفس مطمئنه برای هیچ غریزه هیچگونه پایمالی موجود نیست. تحقق ذات آن است که همه غرائز اظهار شوند؛ رهبانیت و تقشف نمیتواند که شرایط ایدئال حقیقی را به پایمال نمودن مبادی لذت از بین ببرد. تا وقتی که جسم برخلاف روح در نبرد باشد، و روح برخلاف جسم مبارزه داشته باشد؛ وقتی است که خودی میدان منازعه واقع شده است و باید دو حصه شود. اخراج و انکار بعضی از غرائز موجب آن میشود که تنازع روحی پیدا کنند، و جائیکه



تعارض است چطور ممکن است که طمانینت و سعادت نزول نماید . تحقق ذات قانون حیات است ، و هرایدیالی که باین قانون منازعه میکند عاقبتش آن خواهد شد بمثل آنکه می خواهد طبیعت را توسط اینکه قانونش را نقض کند ( نه اینکه قانون آنرا اطاعت کند ) فتح نماید . ایدیالی که مبنی بر رهبانیت و انسکار ذات باشد انجا مش به فناء ذات است . آن ایدیالی که برای مبادی لذیذ حیات موقعی نمیدهد ، سزاوار آن است که قسمت خود را ببیند . حکیمی که میخواهد بر فراز غریزه ها پرواز کند ، صورت را خواهد گرفت اما هیولی را از دست خواهد داد . يك ایدیال بدون غریزه ، ایدیائی است بدون قوه و تصدیقی است بلا تصور . اخلاقی که برخلاف لذت باشد ، وجود خود را بقیمت حیات خود حاصل خواهد کرد ، دینی که جذبات را طرد می کند ، روح دین را که عبارت از عشق است می کشد ، اینچنین ایدیال هایی که متضمن پایمالی و فشار غریزه ها است نمیتوانند که طمانینت داشته باشند و تحقق ذات و تکامل را حائز شوند . و ازین رو باید ایدیال های کذب گفته شوند . مردم مسعود آن است که در غریزه های او هیچ پایمالی نباشد . نصب العین علم النفس جدید این است تا جذباتی را که به عقد های مریضانه ملتصق است آزاد کند ؛ و باینطور خودی را مستعد آن بسازد که خود را تماماً در یابد ؛ مردم مسعود آن است که همه غریزه های خود را در حیات خود ببیند ، که خود را بطور هم آهنگی اظهار میکنند ، مثلاً ببیند که در کار و بار و پیشه او غریزه های تبارز و طموح ، خود را ظاهر میکنند ؛ و در عروسی او غریزه جفتی او نمایان میگردد ، و در بین خانواد ه غریزه پدری و یا غریزه احسان او ظهور می نماید ؛ و در تفحصات علمی او غریزه کنجکاوی او چهره نمائی دارد ، و در نطق و تحریر و یا نقاشی او غریزه نمایش او بی نقاب میگردد ، و بالاخره در راه دفاع شخصی فردی و یا اجتماعی و یا دینی او ، غریزه مخاصمت او حرکت می کند .

پس از بی لگامی این غریزه ها است که با هم در می افتند و خودی را میدان کنارزار خود ساختمه از کمال او مانع میشوند ، ولی وقتی که زیر مراقبت خودی آمدند و نزاع های ایشان بر طرف شد ، و هر کدام به نصیب خود قانع گردید ، آنگاه نفس هم فراغتی می یابد و اطمینانی حاصل میکنند و بعد میتوانند در روشنی مبادی اخلاق ، که خداوند باو الهام میکند این غرایز

آرام و زام شده خود را کما ینبغی تز کیمه کند و راه کمالی را که عنایت خداوندی باو  
ارزانی داشته است بیپوید، تا خودی حقیقی خود را در یکی  
از دندانه های مسرح حیات دریابد.

ولی این غرایز تاخود سر باشند، ممکن نیست اطمینانی داشته باشد و ممکن نیست  
این غرایز بتوانند مظهر تز کیمه امثال حکمت و تجرد و عشق شوند.

نکنند عشق، نفس زنده قبول نکند باز، موش مرده شکار

«سنائی»

#### (۴۴) سعادت و حالات و ظروف :- حالات و ظروف اگر بمعنی چیزهای خارجی

باشد همان است که ارسطو آنرا شرط سعادت قرار داده است. ولی در اواخر مباحث  
خود، که حیات تأملی را سعادت شناخته است، طبیعی است که از چنین ظروفی بی نیاز  
است. مکثی حالات و ظروف را اشیای خارجی نمیداند، و البته اگر حالات و ظروف  
از جمله اشیاء داخلی باشد، طبیعی است که هر چیز به اجزاء داخلی خود تایلند از ه  
نیاز مندی دارد.

ولی مسئله طوری که بارها گفته ایم متعلق است بدنیای انسان. اگر انسان  
در سطح مادی حیات زیست میکند و سیرت لذت را تعقیب مینماید طبیعی است که درین  
طور سعادت به بسیار چیزهای مادی ضرورت دارد:

بزرگ کمند زیور، بزرگ کشند دزیر من بینوای مضطر چکنم که زرن دارم  
اما اگر سطح حیات قدری بلند میشود، طبیعی که انسان سعادت خود را در یک  
فضای شسته تر و عالیتری می جوید، خاقانی میگوید:

می کش مکش اندوه زمین و ستم چرخ بی چرخ و زمین رقص کن! انگار هوایی.  
بهر صورت اگر سعادت مادی بحالات و ظروف و اشیاء خارجی تکیه میکند  
چیزی نیست که بتوان آنرا تماماً مکسوب انسان پنداشت؛ و بهتر است که  
بمثل ارسطو آنرا تماماً مرهون موهبت خداوند دانست. ولی اگر عین این سعادت  
مادی را به حالات و ظروف خارجی متوقف نسازیم؛ و آنرا مفت ساز گازی جسم و روح و

همآهنگی غرایز قرار دهیم و مانند خیام و اریستیمپوس و حتی ابیقر و هیدفیلد به لذات سهل قناعت نمائیم. شاید تا درجه بقوانند که مکسوب خود ما نیز باشد. زیرا که نیکبختی يك حالت روحی و وضع حسی است که همیشه با اظهار همه غریزه ها همراهی دارد، و لذات يك اندازه و سعی، از حالات و ظروف خارجی مستقل است. درین شبهه نیست که شرایط و ظروف بسیاری است که نسبتاً برای سعادت مساعدت بیشتری میکند. ولی این ظروف و حالات چه تاثیر بارزی در سعادت خواهد نمود؟ اگر تمام جذبات غریزی بتوانند بطور هم آهنگی، خود را اظهار کنند، آیا دیوارهای سنگی و پنجره های آهنین، طوریکه هیدفیلد میگوید، میتوانند که تخیل عشق را محبوس و محدود کنند؟

زن چوپان شاید بتواند همه اظهارات غریزی خود را در آن نی بست خود باشو هر خانه و اطفال خود بیاورد و بتواند حیات کامل و مسروری داشته باشد. و از طرف دیگر خانمی که همه اطراف آنرا سامان عیش و رفاه گرفته است، شاید مسعود نباشد و هیچ چیزی نتواند که غریزه و یا اراده او را تحریک کند.

ولی سعادت فلاطونی و حیات تملی چیزی است که هیچ پای بندی ندارد و حتی به زمان و مکان و ظروف داخلی و خارجی احتیاجی حس نمیکند.

(۴۵) وظیفه و اید یال:- عموماً گفته میشود که یکی از ایدیال ها این است که باید

وظیفه خود را بهر قیمتی که تمام شود انجام دهیم، و چیز را که صحیح بدانیم، خواه آن چیز سعادت بار آورده و یا نیکارد، باید آنرا اجرا نمائیم. آیا اینجا تناقضی در بین «آنچه ما میخواهیم که بکنیم» و بین «آنچه ما وظیفه ما احساس میکنیم که آنرا بکنیم»، موجود نیست؟ ولی اگر بدقت دیده شود یقین است که قرار گفته هیدفیلد بین این جمله: «من نمی خواهم که این کار را بکنم» و بین این جمله دیگر: «من اینکار را محض در اثر حس وظیفه می کنم»، اگر تناقضی هست آن تناقض کاذب است. آیا ما نمی خواهیم که وظیفه خود را اجرا کنیم؟ و اگر نمیخواهیم پس چرا وظیفه را اجرا میکنیم. بلی! اجرا میکنیم، برای اینکه حق است. پس آیا ما نمیخواهیم که حق را اجرا کنیم؛ و اگر میخواهیم که کار حق کنیم، آیا آنرا بزور و کراهت اجرا میکنیم؟

وظایف و مشاغل ما عموماً از مناشی لذت خیزی نشئت نموده و هر کدام از آنها در پشت سر خود غریزه دارد، که لذت خود را در ایفای آن وظیفه می یابد، نماز نزد کسی که بر وظیفه پرستش خداوند استقامت دارد، مانند «نور دیده» ارجمندترین چیزی است. مردیکه خدمت خلق را می کند در اثر غریزه شریف پدري است. او این کار خود آن لذت را می یابد که پدر مهربان در پرورش اولاد خود یافته است. خانمی که یتیم ها و بیچارگان را پرستاری می کند، باندازه تعداد نفری که موضوع پرستاری او است، کسب مسرت مادری می کند، و اگر تعداد زیاد تری را پرورش می کند ختمی است که بهمان اندازه از یک مادر طبیعی، حظ بیشتری می گیرد. و اینجا است که کمیت کیفیت را جبره می کند.

و اگر خوب دقیق شویم میدانیم که این پرستار طوعی، مسرت دیگری هم دارد که مادر جسمی آن مسرت را کسب کرده نمیتواند؛ و آن اینست که به تحسین و احترام همگنان موأجه میشود و همه او را تمجید میکنند؛ ولو که اراده تحسین و احترام را بحیث غایه در نظر نگرفته است.

هر کس که وظیفه را بدوش می گیرد، در اثر غریزه ایست که او را باین کار وادار نموده است. مطربی که در محافل خفیاگری می کند، بدو این پیشه را محض برای تسکین غریزه خود کسب کرده و شاید کنون لازم دیده که آنرا ذریعه حیات خود نیز بسازد، ولی باینهم غریزه از بین نرفته و آن مغنی در هر کجا که نغمه سرائی می کند، در اثر تحریک غریزه است و ازین است که ازین نعمات خود بیش از اهل محفل کسب ابتهاج می کند. و اگر غریزه همیشه انسان را به وظایف او تحریک و تحریص و تشویق نکند آن وظیفه دوام کردنی نیست؛ و نه هم آن وظیفه میتواند وظیفه قوی و مبرم و کامیاب گردد.

پس بین آنچه (می خواهم بکنم) و (آنچه می شاید که بکنم) هیچ تناقضی وجود ندارد ولی خوشبخت تر اند کسانی که غرایز ایشان، ایشانرا بکارهائی وادار می کند که نسبتاً

غیر خواه تر است و برای اغراض عالی تری مساعدت می کند، و اینجا است که موهبت و عنایت کار خود را میکند.

پس وظیفه صدائی است که ایدیاال بر «خودی» میکند. ایدیاال طوری که دیدیم چیزی است که خودی را به جستجوی تکامل و سعادت می انگیزاند؛ و همان ندائی را که ایدیاال بر خودی میکند همان چیز است که ما آنرا صدای وظیفه می نامیم. حس وظیفه مانند باقی محرك های طبیعی، عضویت را به عکس العمل وادار می کند و بطوری که گوش به آواز و چشم به روشنی حساس است؛ بهمین طور خودی نیز به ندای وظیفه، احساسیت دارد. «حس وظیفه» اراده را بصورت آفرانه مجبور می کند که باین ندا لبیک بگوید: «بطوریکه ما مور شده ای استقامت کن!» ایدیاال ما را به تحقق ذات دعوت میکند و این دعوت، دعوت وظیفه است.

پس حس وظیفه قرابت نزدیکی به ایدیاال دارد؛ اگرچه عین آن هم نیست. اگر بگوئیم که یکی از مقاصد بزرگ حیات ما ایفای وظیفه ما است؛ و یا عبارت دیگر یکی از مقاصد بزرگ ما حساسیت ما است به دعوت ایدیاال؛ سخنی که دور از حقیقت باشد نگفته ایم. ولی اینطور نیست که ایفای وظیفه مخالف است با چیزی که ما می خواهیم. بلای! ایفای وظیفه مخالف است با هوس هائی که در اثر سابقه بمیان آمد، است و حقیقتاً هر وقت که ما بحیث یک فرد منظم سعی و عملی را بجا می آوریم، همانا در اثر دعوت حس وظیفه، و یا عبارت دیگر، در اثر ندای ایدیاال است. مخالفت کاذبی که در بین ایفای وظیفه ما و بین اجرای آرزوی ما دیده می شود ازین است، که آرزوهای خود را بذائق به خواهش سابقه های خود خلط میکنیم، و اگر ما خود را تنها عبارت از سابقه های خود بدانیم، طبیعی است که بر خود ظلم صریح نموده ایم.

اگر کسی دریا یسگاه وظیفه خود تادم مرگ قیام میکند؛ و برای خدمت علم به قله «مونت ابورست» صعود می نماید؛ و حیات آزاد خود را گذاشته به مشاجرات سیاست داخل میشود؛ و برای کشف خفایای طبیعت بجاهائی می رود که بدام آدم خواران می افتد؛ و برای تعلیم و تربیه اولاد خود اوقات فراغت خود را قربان میکند؛ بدهی است همه این

کارها را ازین میکنند که آنها را خواسته و بر دیگر کارها برگزیده است؛ و ازین سبب باین کارها مسعود تراست و ازان های بیشتر کسب لذت میکنند.

پس تاجائیکه دیده می شود مخاصمتی را که بین ایفای وظیفه و بین لذت و سعادت فرض کرده اند، تماماً مخاصمت کاذبانه است؛ وظیفه که مسعود آنرا اجرا نمی شود در حقیقت بدرستی اجرا نشده است. و از طرف دیگر تنها در اثر ایفای وظیفه و در اثر ایجاب ندای ایدیل است که به سعادت نایل میشویم؛ نه در اثر پیروی سایقه های کورانۀ نفس. وظیفه طوریکه هید فیلد میگوید: ندائی است که ایدیل بر «خودی» میکند و این ندا برای تحقق ذات و برای سعادت و کمال است.

اگر ما باین حقیقت آشنا می شویم، یقین است که در سر نوشت حیات اخلاقی ما تبدل زیادی روی نما میشود.

و قتیکه من دانستم که در اجرای بعضی از وظایف شاقه که رویهمرفته ایفای آنرا طوعاً بدمه گرفته بودم و کمون هم سعادت خود را در ایفای آن میدانم، نه تنها سعادت من در ایفای آن بصورت غیر محدودی بزرگتر میشود، بلکه ذات و صفات آن عمل نیز تبدل یافته و قیمت آن بارها بلندتر میگردد.

و وقتی که من دانستم که وظیفه عبارت از آن است که ایدیل مرا بجانب تحقق ذاتی و سعادت و خیر و با کمال دعوت میکند؛ طبیعی است که من هم باین دعوت وظیفه، نه از نقطه نظر «هیدم» بلکه از نقطه نظر «خواهم» لبیک میگویم که این خدمت ذاتاً آزادی مکمل است.

(۴۶) پس معیار چیست؟: سابق چنین اشاره شد که معیار و مثال اخلاقی، میتواند خود را

بحیث یک قانون بهمانشان بدهد؛ و مخصوصاً در نظریه کانت، که آنرا محض بحیث یک قانون آمرانه قطعی بر ما تحمیل میکند؛ و چون این نظریه بحسب عقل است؛ البته آنقدر قوی است که آنرا لبیک طرف انداخته نمیتوانیم؛ و از طرف دیگر غایۀ اخلاقی که خود را به حیث سعادت و انمود میکند و بصورت موزونی از طرف بعضی ها تقدیم میشود؛ و ثابک اندازه با نظریه کانت عملاً تطبیق میگردد؛ نیز خود را بصورت بسیار معقولی

جلوه میدهد. این هم درست است که بگوئیم غایه بزرگترین ما کمال حیات فردی و اجتماعی است. ولی باین هم مشکل است که یکی ازین ها را بحیث يك نظریه بسیار تسلی بخش قبول کنیم. نظریه قانون خالص عقل که بصورت مجرد و فی ذاته گرفته شود هم چندان تسلی بخش نیست. زیرا که دارای يك محتویات مادی و مثبتی نیست. نظریه سعادت هم بذاته نمیتواند که برای ما يك مبدأ اخلاقی را تهیه کند. زیرا که نقطه نظر آن کلی و آفاقی نیست. کوشش بعضی ها که هر دو پهلوی مسئله را بهم ربط میدهند هم درین باره کامیاب نشد که برای ما يك نقطه نظر وفاق خودی واحدی پیدا کند. اگرچه نظریه کمال روزنه امیدی بما باز میکند ولی اگر مقصد از کمال کمال جسمی و کمال حیات باشد، دارای روح اخلاقی شده نمیتواند.

ولی مشکلات ما آنوقت حل شده میتواند که قابل فهم کمالی که نصب العین ماست بشویم. اگرچه تا اندازه درین باره بیاناتی داده ایم ولی اکنون باید آنرا واضحتر بسازیم. و باز چون نظر میکنیم میبینیم که این توضیحات ما بیک سلسله مشکلاتی مجا صره شده است، زیرا که مارا بمسایلی متوجه میکند که اگر چه تما ما از مسایل ما بعد الطبیعه نیست ولیکن در سرحد ما بعد الطبیعه واقع شده است. و هم مارا مجبور میکند که از خود سوال کنیم که ما از کلمه «خیر» چه چیز را فهمیده ایم، و آن سوالی را که سقراط و فلاطون هم بصورت نهائی حل نکرده اند، بما مشکل است که بآن يك جواب کافی و شافی بدیم، ولی چیزی که باید بکنیم قرار تجویز مکنزی این است که بدانیم که مشکلات در کجاست، و از کدام جهت بارقه امید را باید جست. شاید بحث درباره قیمت نهائی از راه دیگری بتواند درین باره بعضی روشنی هارا بیفگند.

(۴۷) تصور معنی قیمت: قیمت ذاتاً از جمله اصطلاحات اقتصاد است، و تئیکه از

قیمت يك گرده نان سخن میگوئیم و یا از کار يك روزه بحث میکنیم عموماً یکی ازین دو مفهوم در ذهن مامی آید:

اول: عبارت است از يك مقیاس و اندازه که بر رفع احتیاجات انسان خدمت میکند.

دوم: عبارت است از تخمین نسبی (که مثلاً در اصطلاح مایپول گفته میشود) که

توسط دسته از بشر وضع شده است، که معنی دوم نیز متکی به معنی اول است. و عموماً درست است که آنچه معناً دارای قیمت است، قیمت آن ازین جهت است که ذریعۀ يك چیزی دیگر است. يك کرده نان که قیمت دارد ازین است که ذریعۀ رفع درد جوع ویا واسطۀ عمل لذت خوردن است. پس قیمت نان برین متکی است که ماحیات خود و بالذت و رفع الهم را قیمت میدهم. این طور قیمت هارا بعضاً قیمت های آلی میگوئیم و آنرا از قیمت های عالی و ذاتی فرق میکنیم. پس کدام اشیاء قیمت جوهری دارد! و قتی که کانت می گوید: «هیچ چیز بدون قید و شرط خوب نیست الا نیت خوب». مراد او این است که نیت خوب قیمت جوهری و ذاتی دارد و بدون آن هیچ چیز دیگر بدون قید و شرط مالک این قیمت جوهری نیست. سعادت در نظر کانت آنوقت دارای قیمت جوهری شده میتواند که لایق و مستحق آن باشد و وقتی این لیاقت و استحقاق را بخود می گیرد که بانی نیت خوب همراه باشد.

پس در نظر کانت نیت خوب دارای قیمت جوهری است؛ و هم عنصر مهمی است در آن چیز هائیکه قیمت ذاتی و جوهری دارند. سد گوگ، بروایت مکنزی، میگوید: لذت دارای قیمت جوهری است و بلکه تنها چیزی است که در دنیا این قیمت ذاتی را دارد. بعضی دیگر گفته اند که جمال دارای قیمت ذاتی است. دسته دیگری این بهای جوهری را به حکمت میدهند؛ و عده هم به محبت؛ و جماعتی نیز این قیمت را به حقیقت میدهند. و همچنین به آزادی، نظام، و حیات؛ و شاید چیزهای دیگری نزد طرفداران خود دارای قیمت ذاتی باشند که ما کنون با این نظریات کاری نداریم؛ ولیکن چیزی که در نظر ما است اینست که معنی قیمت جوهری و ذاتی چیز عبارت است از این که آن چیز بذات خود ارزش دارد، و بذات خود مطلوب است؛ و ذریعۀ و آلۀ چیز دیگری نیست؛ و طبیعی است که باید این چنین يك چیز موضوع انتخاب يك موجود عقلانی گردد.

(۴۸) معنی خیر: مکنزی میگوید، درین تازگی ها توسط دکتر مور G.E. Moore

اظهار شده است که «خیر» در معنی مهم اخلاقی خود قابل آن نیست که در قالب (حد) یعنی تعریف کامل داخل شود. و تا جائیکه مسئله مر بوط علم منطق است این اظهار تماماً حق است، منطق میگوید: که تصورات بواسطۀ جنس که عالیتر و عامتر از آن است، با تضام فصل (یعنی خاصۀ جوهری



آن) تعریف میشود، که این نوع تعریف را (حد) میگویند؛ زیرا که حدود ذاتی آن را تعیین میکنند؛ مثلاً: اگر بخواهیم که حد (تعریف ذاتی) انسان را بگوئیم، جنس ما فوق انسان را که حیوان باشد با ناطق که خاصه جوهری انسان است، ضم نموده میگوئیم که انسان (حیوان ناطق) است، و بیا یک چیز را به اجزای آن تحلیل می کنیم و مثلاً میگوئیم نمک چیزی است که از سو دیم و کلو را بد تشکیل شده است. و چون خیر نه برای خود جنس عالیتری دارد و نه هم اجزائی را مالک است پس نمیتوان برای خیر حدی قابل شد و آن را از روی منطق تعریف نمود. زیرا اخیر مانند یک رنگ و بیا یک بوی و باقی مقولات و اجناس عالی، از خود جنس بلند تری ندارد؛ و نه هم اجزائی را مالک است، پس خودش به هر دو طرف بالا و پایین خود نهائی است و هیچگاه تحت (حد) منطقی نماید، ولی باز هم همه تعریفها حد گفته نمیشود، و بعضی تعریفها اگر بطور جوهری صورت نگیرند و توسط اعراض تعریف شود اصطلاحاً (رسم) گفته می شود. از جمله رسوم یکی این است که یک چیز را از روی درجه و مرتبه آن که از جمله اعراض است می شناسیم. فرض کنید رنگ، و مثلاً رنگ سبز که آنرا میتوانیم از روی مرتبه و مقام آن که در طیف شمسی دارد، ما بین منطقه زرد و آبی معرفی کنیم. و یا مثلاً بگوئیم پنج آن عدد اصلی است که بعد از چهار و پیش از شش است. که باین صورت میتوانیم حتی افراد را هم تحت یک (رسم) قرار دهیم؛ زیرا اشخاص هم بدون اینکه توسط مقولات که همه اعراض اند، بدیگر صورت تشخیص یافته نمیتوانند، و بهمین طور ممکن است که خیر را توسط اعراضی مانند (قیمت) بدانیم زیرا که قیمت هم میتواند یک درجه و یا مرتبه را مشخص کند و میتوان نشان بدهد که یک چیز از چیز دیگر بهادار تر است؛ و هم قیمت میتواند که بطور مثبت و یا منفی سنجیده شود. و کمون صحیح است که بگوئیم که خیر عموماً آن است که قیمت مثبت دارد؛ و شر آن است که قیمت منفی. و همچنین درست است اگر بگوئیم که لفظ خیر و یا شر، به مانند لفظ قیمت، میتواند به اشیا که قیمت آلی دارند و یا قیمت جوهری و ذاتی، سیاقاً استعمال شود، که مورد بحث ما آن خیر هائی است که ذاتی و جوهری باشد.

مسئله که درین مورد بآن علاقه مندیم در حقیقت تنها (خیر) هم نیست، بلکه آن خیری است که نهائی است و فعالیت های ذوی العقول متوجه آن است. از نقطه

نظر شرح گذشته، خیر اعلی آن است که مالک قیمت اعلای مثبت باشد؛ و اگر اعمال انسانی را که مورد بحث ما است هم بآن متوجه سازیم آنوقت خیر اعلی را باید اینطور تعریف کرد: بلندترین قیمت مثبتی که میتواند توسط انسان متحقق شود، ولی چیزیکه بیشتر مورد توجه ما است اینست که آیا ممکن است يك معلومات مشخصی از محتویات این نظریه، بدست ما بیاید، ولی طوریکه عموماً معتقد اند، این کار بسیار مشکل نیست و میتوان حسب ذیل بعضی تجارب بدست آورد.

(۴۹) - خیر اعلی چیست؟ از آهنگ این کلمه آنطور مفهوم میشود که

چیزی است که موجب راحت و طمانینت مطلق روح انسانی است، ولی آیا این طور عالمی پیدا میشود که روح يك موجودی مانند انسان را تسکین دهد؛ و آن تسکین و طمانینت هم اساسی و پایدار باشد؟

صحرا گریه است، دردل تنگ	در باغرقی چکیده از سنگ
لختی بدر آ ز عالم تنگ	یعنی کز کنار گماده نیرنگ

هر نقش که دیدی آنقدر نیست

ازین معلوم میشود که بیدل بدنیای خود راضی نیست و آن را در خور همچو خود، يك موجودی نمیداند، و مشکل است بیدل را وادار کنیم که این عالم تنگ را بحیث يك خیر نهائی قبول کند.

ولی بهر حال باید يك دنیای منظم و گزینی در نظر و در تصور خود داشته باشیم که مظهر خیر اعلی و یا خیر کمترین شده بتواند، که آیا میتوانیم رویهمرفته این دنیائی را که در آن زندگی میکنیم بحیث خیر اعلی بشناسیم؟ این سوالی است مشکل، و شاید ما هم نتوانیم که بیشتر از فلاطون به حل این مشکل نزدیک شویم، اگر چه ذریع بیشترى نزد ما موجود است.

و از طرف دیگر این دنیا در هر لحظه که ملاحظه کنیم عین آن دنیائی نیست که در ملاحظه سابق ما بوده است، دنیائی است که رفته رفته کسب تحقّق و ترقی میکند، در حالیکه خیر اعلی باید چیزی باشد که به کمال علویت خود رسیده باشد.

همه مشکلاتی که نویسندگان باستانی و تازه را متحیر ساخته است این است که دو اثنیثیت نزد ایشان جلوه نموده: یکی اینکه خیر تام مانند صیدی ساخته اند که باید خیر اخلاقی، آنرا اولاً انتخاب کند، و باز آنرا بکوشش بدام بیاورد. دوم اینکه خیر اعلیٰ دنیائی است خارج از انسان. ولی حقیقت این است که علم اخلاق نمیتواند حقایق اشیا را تبدیل کند و نه هم میتواند بطور موضوعی دنیائی را بحیث خیر اعلیٰ ایجاد و یا تشخیص نماید، و بعد آنرا انتخاب کند، و سپس آنرا کسب نماید. ما هیت اشیاء، شخصیت انسان ها، حقایق موجودات همان چیزی است که در عالم طبیعت بوده و هست که علم اخلاق درین ساختمان های فطرت هیچ دخل و تصرفی کرده نمیتواند. کار خارقه که علم اخلاق دارد، این است که در عالم های نفسی انسانی فعالیت می تواند. انسان در بین دو لایتنه های است. يك لایتنه های جانب ابدیت و جانب روح و جانب ما بعد الطبیعه، و هم لایتنه های دیگری جانب فنا و جانب ماده و جانب طبیعت. که انسان در بین این دو جاذبه، همیشه در جذب و دفع است. و اگر چه در اثر ساختمان جسمی و روحی و قوت و ضعف، غریزه ها و سوايق و میلانات خود، استعدادی دارد که در بین این دو لایتنه های موقعی را برای خود تشخیص دهد و آنرا دنیای خود بسازد، ولی از طرف دیگر اراده دارد که شاید برهنمائی عقل او را باین دنیا قانع نسازد و بطلب دنیای بلند تری وادار کند، چون يك دنیا بدنیای دیگر رهنمون است و این زینت ها به مانند سلسله معادات. یکی بدیگری رهبری و مساعدت میکند، شاید شخصیکه خیال سلوك را دارد بیکى ازین مراحل قانع نشده از دنیا بدنیای دیگری ارتقا جوید. پس ما دنیای دیگری را ایجاد و تشخیص نمیکنیم و خیر اعلائی را خارج از خود نمی خواهیم. همین دنیا است که شراست و همین دنیا است که باز خیر است، و باز همین دنیا است که خیر اعلیٰ است. انسان درین چاه طبیعت فردی خود، شاید بیچۀ خود را زیر پای کند، ولی در فراز قلۀ فضیلت عقلی و اجتماعی خود، شاید بريك دنیا ئیکه بمزاحم حیات دچار اند رحم و شفقت نماید، شاید روزی باشد که خودی خود را بدون از خواش خوردن چیز دیگری نمی داند، به طلب سببی دیوار باغی را سوراخ کند و باغبانی را بکشد، و شاید

هم روزی شود که قاتل خود را در اثر جهلش معذور بداند و آنچه که حق انتقام شخصی او باشد برو ببخشد و از صلاح آینده او نا امید نشود. یکی ' روزی گاو دزد بود و روز دیگر شاعر و فیلسوف شد. دیگری زمانی خمار بود و وقتی دیگر محاسب گشت. اینها دنیا هائی است که یاشنده خود را بر مقتضیات خود وادار بکاری میکنند که در خود آن دنیا است.

اگر دنیا مثلث است که سه بعد دارد، و یا مسدس که شش جهت دارد، و یا مدور است، دنیای آقلیدس است؛ و اگر دنیای اکیل و مأ کول است دنیای سپنسر است؛ و اگر مصلحه لذت است دنیای ارسطیپس است؛ و هم اگر غرقه صرافیه است دنیای بنتام است. ولی دنیای سلوک دنیای دیگری است.

ما بنام اخلاق شاهان، اخلاق امراء، اخلاق زهاد و غیره، دستور هائی دیده ایم که مخصوص طبقه از مردم بوده است. ولی اخلاق، بطور عمومی و کلی و اخلاقی که برای نوع بشر است آن چیزی است که باید ثابت و لا یتغیر باشد، و آن وقتی میشود که اخلاق بروفق آن نظامی باشد که بشر را در راه انکشاف عقلی او و بجانب سر منزل مقصود او سیر میدهد.

در دائره وجود، یعنی بین خالق و مخلوق، دو صحنه و یا دو قوس موجود است که یکی «وسعت است» و دیگری «علم» و خداوند واسع و علیم است. و وسعت عبارت است از آن لایقناهی که بنام عالم فطرت از خداوند نشئت نموده و بر حسب نظام مادی کائنات سیر میکند؛ و علم عبارت از آن لایقناهی دیگری است که بنام شعور بطرف او تعالی روان است و نظام ادبی کائنات را تطور میدهد.

در جائیکه مظاهر حیات تبارزی ندارد، اینجا است که قریباً صد فیصد نظام مادی حکم فرما است و «هر کدام از (اجرام سماوی) در فلکی شناوری دارد» ولی هر چند که مظاهر حیات روشن شده میرود، علائم شعور بنظام اخلاقی بیشتر آشکار میشود؛ و با این هم هنوز حیوانات بیشتر بنظام مادی مربوط اند. يك چوچه روباه دست آموز میتواند که اهالی شمال اروپا را از طریق رود خانه های بزرگ و عمیق واقف بسازد

و ایشان را رهنمون می کنند که بروی یخ آن رود خانه ها عبور کنند یا نه ، ولی  
داناترین اشخاص نمیتوانند این آشنا بی را بقانون طبیعت  
داشته باشند . اما یک بجهت سه سائل انسان ممکن است از عریانی خود و یا کاریکه برخلاف  
نظام اخلاقی نموده است ، بصورت بارزی متاثر و منفعل شود ، که شاید آثار آن در نظام عصبی  
و دورانی او ظاهر گردد .

پس آخرین مراحل قوس نزولی و یا قوس وسعت و قوس نظام طبیعت ، همان مرحله  
است که بحیات میرسد و انسان در مراحل حیات ، مخصوصاً موجودی است که به طرف قوس  
صعودی و قوس شعور و قوس نظام ادبی ، اخلاقی پویان است .

و چون ما طبعاً با منطفی طرف یعنی طرف قوس صعودی روانیم و قسراً نیز با منطفی طرف  
کشانیده میشویم ، بهتر است که اراده و سلوک اخلاقی ، برای خود کسب کنیم که ما را  
باین طرف بیشتر سوق دهد ، زیرا فرزندان فطرت باید براهی روند که وجهه سیر فطرت است .  
سپنسر دراینکه اخلاق را « سلوک بر طبق سیر انتخاب طبیعی » گفته است تا یک انداز از حق  
بجانب است . و این حق است که باید سلوک انسان بر طبق سلوک فطرت باشد . و او قیون  
هم تا یک اندازه درین نظریه خود حق بجانب اند که « حیات بروفق طبیعت . » ولی نقصی که  
دارند این است که طبیعت انسانی و عقلانی را در نظر نگرفته و انسان را هم قطار باقی موجودات  
بیجان و بشعور عالم طبیعت قرار داده و او را توصیه نمودند که بروفق نظام طبیعی سیر کنند .  
درست است که انسان بروفق طبیعت زندگی نمیکند ، ولی بروفق طبیعت عقلانی  
و طبیعتی که بطرف قوس صعودی است .

انسان در شعور زنده خود میداند که بعضی صفات زنده در زندگی کائنات موجود  
است . امثال : حیات ، ارادت ، علم ، قدرت ، سمع ، بصر و غیره ، و انسان این صفات را  
نه تنها در خود می یابد بلکه آنها را در هر چیز و هر جا سراغ میکند . این چیز ها است که  
نظام مادی و ادبی توسط این چیز ها روشن شده ، و از طرفی اینها نیز توسط آن نظام آشکار شده  
اند و از پهلوی دیگر عین این چیز ها در آن نظام موجود اند . و اینها علاوه بر صفات وسعت و  
قسط و باقی حقایق ثابت ، چیز هایی میباشد که جوهریت اشیاء و اشخاص را بیان آورده اند

و علاقه بین الاشائی موجودات گشته اند ' پس انسان میدانند که این چیزها حقایق ذاتی و اساسی میباشند که در مبدأ و معاد این وسعت و این شعور وجود دارند ' و این صفاتی میباشند که مثالهای حقیقت و حیات اند ؛ و ازین رو باید مثالهای ادب و اخلاق مانیز باشند ؛ اینها عواملی میباشند که ' دوران ذات البینی قوس وسعت و صعود را کار فرما شده بعضی در کار نظام مادی و دسته هم در کار نظام ادبی است ' ولی وحدت مطلق که بواسطه این صفات به دنیای کثرت ارتباط دارد ' مثل اعلای خلق و تکوین و مدار برین ارتباط نظام مادی و ادبی و مبدأ و معاد قوس صعودی و نزولی است ' « او پروردگار مهربان دنیاهای و داور و دارای روز باز پرس است » طوریکه او « نور آسمانها و زمینهاست » بلی ! او است مثال اعلای کمال .

پس ما بطوریکه طبعاً طرف این لایتنهای شعور روانیم باید ادا تاروی اقبال خود را باین طرف کنیم ' که دنیای خود را رفته رفته حتی المقدور آنطور شکلی بدهیم که تا سرحد امکان مشابعت و تاشبهی به مبدأ و معاد قدسی ما داشته باشد .

گویا عالم خیر اعلای ما آن عالمی است که ظاهره و مثال همه آن صفات زنده که در همه مشاعر و حواس و حتی غرایز ما ظاهر میکند ' به همان تناسب نیز درین عالم ما فعالیت کنند ؛ و بآن نوع تناسبی در ماسیر کنند که تناسب ذاتی آنها است ' که از هم آهنگی اینها نفس مطمئنه بوجود میاید و از هم آغوشی نظام مادی و ادبی دنیای ما ؛ مثال خیر کسب وجود میکنند . پس بین نفس مطمئنه و بین مثال خیر ' یعنی بین ما و خیر اعلی جدائی نیست ؛ و خیر اخلاقی چیزی نیست که از ما بیرون باشد ' زیرا هر چیزیکه بطرف مثال کمال سیر میکند مثال خیر و خیر اعلی است .

پس گویا سالک وحدت الوجودی دو قسم است : یکی آنست که تنها قوس وسعت را دایره مکملی تصور نموده ؛ و تنها نظام مادی و طبیعی را شناخته ؛ و بجز اینکه نزد آن نظام تسلیم محض شود دیگر چاره بخود نمی بیند و بحیث یک مجبور محض و راضی به رچه هست هیچ اراده و انتخابی ندارد . و اگر ازین شخص در باره اراده و انتخاب سوالی کنیم جواب او آنطور جوابی است که سپینوزا از آن حکایت میکند . سپینوزا میگوید :

اگر از سنگی که آنرا بجائی پرتاب نموده ایم بپرسیم ، البته جواب آن همین خواهد بود که بجای موجوده خود طوری قانع است که گوئی خودش آن جای را انتخاب کرده است . ولی سالک حقیقی وحدت الوجودی کسی است که هر دو قوس را ملاحظه میکند (ودر قاب قوسین معرفت است) . باین طور که خود را در قوس وسعت و قوس عالم امر مجبور محض میداند ؛ ولی خود را در قوس عالم شعور و انتخاب مثال ، مختار می شمارد ؛ و اختیار هم همین است که عالم خود را اختیار میکند . ما اختیار آنرا نداریم که مال همسایه خود را حق طبیعی خود بسازیم ، و نه هم میتوانیم خوی او را بدل کرده و او را مرد سخاوت پیشه و جوانمردی جور کنیم که مال خود را بماندهد . چیزیکه در اختیار ما است این است که ارادتناً خود را بعالمی برسانیم که بتوانیم در مورد همسایه و مال او ، نظام طبیعت را بانظام اخلاقی تطبیق نماییم . ما باید بر حسب مثال (حی قیوم) حتی الوسع بکشیم که در همه زوایا و خمایای حیات ، زنده و بیدار باشیم ، و حتی اگر ممکن نشود مانند ثابت بن قره دشمن خواب و یامانند ادیسن دشمن شب و تاریکی گردیم . ما باید بر طبق اسوه (فعال لما یرید) اراده خود را بر سمت مثال و بر طبق نظام ادبی بکار اندازیم و شب و روز در کنار آن باشیم ، ما باید به عمق طبیعت به جوف زمین و قعر دریا و بام فضا ، راه یابیم و بر ضد ثقل و کثافت مجادله کنیم ؛ ما باید مستقیماً باده را از ناک و شیشه را از سنگ و قوت را از ماده اخذ کنیم ، ولی آنرا بر حسب نظام ادبی بصرف برسانیم . ما میتوانیم بر فوق نظام طبیعی اتوم را توسط حرارت و یا ضربه و یا اصطکاک بشکنیم و هم میتوانیم توسط شکست و انقلاق آن ، و هم ذریعه حرارت و ضغط آن ، و هم بواسطه فعالیت رادیوئی آن ، شهری را بتماسب طبیعی مقدار انرژی اتوم بازن و مرد و صغیر و کبیر ، مجرم و معصوم ، بصورت دراماتیک بکشیم ، ولی اگر از نظام ادبی و اخلاقی استشاره کنیم ، هیچگاه بماند اجازه این جرم عفو ناشدنی را نمیدهد . کشت انگور و فشردن و اختمار آن همه عملیه قانون طبیعت است ، ولی مست و لایعقل شدن خلاف قانون ادبی و سیر قوس عقلائی است .

ما باید بر سنت مثال « لامکانی » سیاق و جوال باشیم که بر حسب این مثال ، زمین گیری ، غنوده گی ، اعتزال ، تعطل و امثال این صفات منفی ، عملاً ردیلت گفته میشود . و حتی

فیلسوف اخلاقی نباید بمکان عقیده کند، مکانی اگر باشد و بفرض اینکه باشد منفی حرکت و خمود حرارت و کلامه مرادفی است باهر گ . کسیکه زمان را بعد چهارم مکان فرض نموده، در حقیقت از نظام ادبی انکار کرده است. حیات سیال و جوال است و مرگ عبارت است از تحسّر و تحجر و تمکن . مکانی اگر بنظر میخورد عبارت است از انجماد : انجماد حیات، و انجماد حرکت، و انجماد حرارت . برق و نور مکان ندارد؛ و نسبتاً اگر مکانی هم داشته باشد همان صخره های کوه و یخ چال های قطب است، که آنها هم گاهی به نفی مطلق تحجر و انجماد محکوم نشده و نسبتاً بعضی از حیات زمان در آن ها میجهد، زیرا هنوز نسبتاً حرکت بطبیعی دارد، پس مکان مطلق مانند خلای مطلق چیزی نیست که در تصور بیاید، سکون اگر دیده میشود و تحجر و تحسّر و ثقل و کثافتی که به چشم میخورد، همانا علامه این است که حرکت نسبتاً کم شده است. پس مکان ضد خلأ نیست، ضد زمان و حرکت و حیات است؛ و ازین است که می بینیم هر چند حرکت زیاد میشود تظاهر زمان روشنتر میشود و عوارض مکان که ابعاد و حجم و کثافت و ثقل است کمتر میگردد. حیات حرکت است که زمان مسیر آن است؛ و مرگ سکون است که مکان مدفن آن محسوب میگردد. زمان سیلان نور است و مکان تحجر ظلمت، مکان عبارت است از دردم بیجوش وجود، و زمان عبارت است از روح زنده حیات و قلب جهنده کائنات. در عرصه شش روز زمان (که معیار حقیقی آن نزد خداوند معلوم است) سر نوشت مکان معلوم شده است، و خدا آنرا بمعیار زمان آفریده است. اگر وضع و محاذات زمین بدل شود، شاید همین ابعاد و مقادیر باین حال نماند؛ و حتی میتوانیم مکانی را تصور کنیم که ابعاد کمتر و یا بیشتر داشته باشد، ولی زمان همین امتداد و همین اتصالی است که شاید اگر آنرا بطور مجرد هم تصور کنیم، بهمین ماهیت و بهمین کیفیت باشد که کنون هست، و ازین است که بعضی آنرا بطور مجرد و بحیث کلی هم تصور نموده اند.



پس بنده خداوند، که خداوند او را بصورت خود خلق نموده؛ و از روح خود درود میده است، دیگر کاری ندارد الا که تخلق باخلاق خالق خود کند، و دنیای او مانند کائنات خداوند، دنیای کوشش دایم و صحنه فعالیت هر دو نظام باشد. بنده خدا که بر طبق قوس شعوری و برسنت سیر تکاملی طبیعی خود، بسوی مبدأ و معاد خود پیویان است؛ و نیز طبیعتی که از روی وسعت پرا گنده و دور شده است، سعی دارد که باز رفته رفته توسط شعور و اراده دران بدایت خود منتهی شود، پس باید که بنده خداوند ارادتهاً سلوکی داشته باشد که هاین سیر در وفاق باشد. ما باید با خلق و سنت خدا در وفاق باشیم، ما باید طرف یزدان را گرفته با اهریمن در نبرد باشیم. باجهل، باظلمت، با تعطل، باخمود و باهرچه که بانظام طبیعی و ادبی کائنات، و هم باصفات زنده که مظاهر آن در وجود نمایش میکنند مخالف است، درستیز ابدی و دایمی باشیم.

امام این صفات، حیات است و ما هم مثال این صفت را امام فضائل خود میگیریم، حیات را احترام میکنیم، حفظ میکنیم، پرورش و انکشاف میدهیم و آنرا آشیانه قشنگ و سزاوار روح خداوند میسازیم و میکوشیم که ظاهراً و باطناً آنرا از کشفانی که موجب امراض جسمی و روحی میشود پاک کنیم و بهیچ غریزه ازغرایز آن ظلم و تعدی نکنیم که عایق کمال آن نشود، نه غریزه جفتی او را در راه غریزه خشیت آن قربان کنیم و نه غریزه حفظ ذات او را نزد غریزه گله گری (اجتماعی) او هدرسازیم و نه هم بالعکس. بگذاریم و بکوشیم که همه غرایز کسب وجود کنند و بهمدیگر معرفی شوند و حقوق همدیگر را بشناسند و همه گرد هسته ایدئالی جمع شوند که آن ایدئال بر طبق مثال خیر و مثال کمال و برونق هم آهنگی نظام مادی و ادبی کائنات باشد. اگر اینطور میکنیم آنگاه ما عبارت میشویم از ان دنیای صغیریکه فلاطون گفته بود و به طوریکه ساعت های بنددستی ما نمونه است از ساعت بزرگ بلدیة، عالم ما هم نمونه زنده میشود از ان عالمی که این هر دو نظام دران فعالیت دارند. و این است دنیای خیر اعلی و عملیة کمال، ولی آیا کجا است دنیای نظام شمسی؟ اگر ما دنیا را بمعنی مکان بشناسیم، نظام شمسی با مجموعه کواکب خود به جانبی سیر دارد که معلوم نیست بکجا میرود. ولی همینقدر معلوم است که فطرت

وحیات بی غایه نیست و غایه هم آنطور غایه نیست که جانب نقصان متوجه باشد پس هر آن دروضع و محاذات دیگری است و هیچ ممکن نیست که يك حرکت زنده به مکانی پای بند باشد . بر همین منوال است عالم ما که بر سیر مجبوری شعوری خود هر آن درشانی است که مانیز باید بروفق آن و برمداری مانند مدار آن ، پویان باشیم و نزدهیچ مر حله و منزلی متوقف نشویم .

چرا خود کشی (ولو که عرصه بر ماتنگ باشد و امیدی در بقیه حیات باقی نمانده باشد) ردیلت است ؟ برای اینکه شعور ذاتی ماها میگوید که خود کشی برخلاف این نظام و این سیر است . پس همین طور است باقی ردائلی که ما به شعور ذاتی خود ازین نظام مستشعریم و هر چه را که بروفق آن نمیدانیم آنرا ردیلت و شذوذ از ان قانون میدانیم ؛ خواه اراده ما با ما همراهی بکند و یا نکند .

ما اینرا نمیگوئیم که مثال خیر چون یکی از مسائل عمیق ما بعد الطبیعه است ، تماماً از ابهام بیرون است ، ولی مثال خیر باهر ابهامی که داشته باشد میتواند معیار انتخاب غایه های ما بشود . ما مثلاً میخواهیم که چوپانی کنیم طبیعی است که غریزه پدری که در ما قویتر شده است ما را باین کار وا داشته است و ما میتوانیم که این شغل خود را بمثال خیر روشن کنیم . آیا بهتر نیست که از بین مرغزارها آن مرغزاری را انتخاب کنیم که چهره طبیعت آنجا شگفته تر باشد و برای این زندگان پر حس ، سازگارتر گردد . آیا نمیتوانیم با گله خود رفتار خوبتری کنیم و آنها را خوبتر و سالمتر و قویتر نگه داری کنیم در معامله ذات الیمی ایشان و هم در معامله که در باره ایشان میکنیم از راه تناسب و عدالت پیش آئیم . اگر ما درین باره همه شرایطی را که قانون طبیعت و نظام ادبی متحداً با الهام میکند در نظر گرفته باشیم ، آیا چیزی از غایه های قیروانی و بنتهای باقی میماند که برآورده نشود . مثال خیر طوریکه فلاطون گفته است مانند خورشید است که با ابهام خود باز هم به همه غایه های ما نور و نموید هد ؛ و ذر نور این مثال است که هر چیز زیبا میشود و هر چیز که ازین مثال بیرون شود زشت میگردد . پس در روشنی مثال خیر است که ایدبال کمال و غایه آخرین حیات خود را می بینیم .

نظام طبیعی از ما میخواهد که نسل را ادامه دهیم ، نظام ادبی میخواهد که نسل بر نظام شعوری سیر داشته باشد . ازین است باید نسل زیر شرایطی بمیان آید که بتواند نسل را جسماً و روحاً انعاش و تربیه کند . زیرا در انسان غرایز دیگری موجود است که اگر انسان آیین تکثیر نسل را تنها به خود خواهی و استبداد غریزۀ جنسی وا گذارد ، حتمی است که موجب اسقاط جنین ، و هم احیاناً موجب عقم ، و هم غالباً موجب مخاطره حیات طرفین تولید نسل ؛ و بالاخره موجب انقراض نوع میشود .

پس مثال خیر و ایدیل کمال و قانون اخلاق چیزی نیست که آنرا بر خود فرض و تحمیل نموده ایم ، بلکه قانون مبرم و ازلی است که خداوند آنرا با قانون طبیعت متوازی خلق نموده که حیات را جانب کمال سوق میدهد . و بلکه اگر خوب دقت کنیم نظام طبیعی در عقب نظام ادبی سیر میکند؛ و هم نظام اخلاقی در حکم خود از نظام طبیعی مبرمتر است مثلاً: شخصی را به قصد کشتن ازبام می اندازیم و شاید قانون طبیعت که عبارت از ثقل و جاذبه باشد نتواند بواسطه بعضی عوایق (که آنهم طبیعی است) آن شخص را بکشد؛ و هم شاید قوانین جنائی و کشوری ، ما را قاتل نکیرد؛ و یا هم شاید بتوانیم خود را بیک دسیسۀ از چنگ آن ها نجات دهیم ، ولی هیچ چیزی نمیتواند حکم نظام ادبی را که بر ما نموده و ما را قاتل مقرر داشته است از ما بازدارد؛ و در بین این نظام و بین حکم او غایق شود ، و ما هم ولو که زبان مابه نیم زبان وبه لیسکت بتواند ازین کار انکار دروغی کند ، ولی تمام مشاعر و روحیات و تمام جوارح ما و حتی حرکات نبض و اختلاجات اعصاب و رموز چشم و خطوط و جبهه ما ، بخطوط جلی این سجل را مینویسد که ما قاتلیم .

جاسوس تست بر خصم ، انفاس او ، چو در شب

غماز دزد با شد هم عطسه هم سعالش

(۵۰) خوب و صحیح: فرق ما بین خوبی و صحت و عبارت دیگر (خیر و حق) هم

- مسئله مهمی است . يك عمل شاید اینطور تعریف شود: عملی است که (خیر) ثمره آن است . در قضاوت این مسئله همیشه بیشتر چشم ما بطرف غایبه و نتیجه است ، نه بطرف وضع فردی که آن عمل را میگزیند ، اگر چه وقتی که ما نام عمل را بآن میگذاریم ، خواه میخواه ،

عاملی که این عمل را انتخاب میکنند نیز ضمناً بنظر ما میآید . و چون محتویات خیر بصورت ناتمامی به ما معلوم شده است ، ما هیچگاه نمیتوانیم که یقین کنیم کدام اعمال میتوانند منتج به خیر شود ، ازین سبب و قتی که ما بعضی اعمال را صحیح میخوانیم باید که لااقل بدانیم که این اعمال طوری سنجیده شده اند تاخیری را بهار آرند که حسب علم و معرفت ما و باندازه معلومات ما خیر گفته میشوند . ولی اینکه (ما میدانیم) اظهار بست مبهم و مستور . زیرا که این دانشی که حواله به علم شخص عامل عمل میشود ، ممکن است در وقت عمل حواله بشخص دیگری که ناظر آن است و هم شاید بشخص دیگری که آن عمل را پیش و بپس از وقت عمل دیده است نیز بشود ، اما چیزی که فرق آن در عالم اخلاق ضروری است فرق دانش شخص عامل و شخص دیگر است در وقت عمل . ولیکن فرق های دیگری هم میباشد که خالی از اهمیت نیستند . عموماً درست است که اعمال را وقتی صحیح می پنداریم که بر حسب اسلوبی باشد که بتواند به تحقق و احراز «خیر» موفق شود . ولی مائیز همچنان میتوانیم از کمال و نقصان معرفت شخصی که عامل است هم معلوماتی بگیریم . و ازین است که باید فرق بین صحیح موضوعی و صحیح عندی در نظر گرفته شود .

### (۵۱) صحیح عندی SUBJECTIVE و موضوعی OBJECTIVE (در ذهن و خارج ذهن) :

صحیح عندی عبارت است از چیزی که بنظر عامل حق معلوم میشود ، و صحیح موضوعی آن چیزی است که واقعاً و در نفس الامر موجب احراز و تحقق خیر شده است . و به هر حال مشکلات زیادی در تحدید و تعیین این دو چیز پیش روی است .

کسی که کاری می کند ، همیشه در این که راه بهتری را تعیین و تشخیص کند در تردد است . و حتی که به مشکل میتوان با خود گفت که این فیصله مثبت و یا منفی که درباره کار کرده ام در نظر من تماماً راه صحیح و اسلوب یقین است ، ولو که عمل آن تماماً بر وفق نقطه نظرات تمام مردم بعمل آمده باشد . بهر حال باید این مسئله سفید شود که آیا : (۱)

اعمال بر نقطه نظر عندی شخص ، صحیح گفته میشود ؛ و یا اینکه (۲) از نقطه نظر نفس الامری ؟

(۵۲) آیا همیشه صحیح و واقعی مقیاس صحیح عندی است؟ شخصی که تماماً باین نظریه

است قرار گرفته مکنتی همانا «توماس هل گرین» است. او میگوید که خیر و یا شری که در محرک يك عمل موجود است تنها توسط خیر و شر نتیجه اندازه میشود؛ و این است چیزی که ظاهر شرع و قانون آنرا می پسندد. ولی بسیار شده است که شخص دفعماً دوست خود را مورد حمله شیر یافته و به قصد کشتن شیر فیری کرده که به مرگ رفیقش انجام یافته است. درین شبهه نیست که قصد او چیزی که در نزدش بوده قتل شیر بوده، ولی ظروف و حالات نتیجه عمل را برضد اراده او منقلب ساخته است. اما عقل عملی، نظریه کائنات را نائید میکند که می گوید: حتی بهترین نیتها مقصد خود را بواسطه نامسا عدنی های تقدیر، معوق می یابند؛ اگر چه ممکن است که این تعویق مربوط به عدم بصیرت و نقص های زیاد عامل باشد، ولی بارها دیده شده است که بعضی اعمالی که از نقطه نظر عندی تماماً صحیح و برابر بوده، بواسطه موضوعات خارجی و واقعی منتج نتیجه دیگری شده است.

(۵۳) آیا همه اعمال از نقطه نظر عندی صحیح گفته میشود؟ سقراط می گفت:

«هیچ کس برضای خود، خود را از خیر محروم نمی کند» یعنی هیچ کس نمیخواهد برضای خود شقی باشد. ولی آن مرد دیگر می گوید:

اساس پارسائی را شکستم تاچه پیش آید  
سر بازار رسوائی نشستم تاچه پیش آید  
اگر چه یقین است این شاعر خبر وسعادت را به مفهوم عندی دیگری حس کرده؛ و این نوع مکتب فکری دیگری پای بند بوده که خیر و سعادت را در يك نقطه دیگری ماورای این چیزها سراغ نموده و این طرز سلوک ملامتیه را بحیث يك نهج صمیم و خالص از ریاء بر گزیده است. اما چیزی را که ماصحیح می پنداریم، نباید که تنها از نقطه نظر فرد سنجیده شود، بلکه باید از نقطه نظر آفاقی نیز در نظر گرفته شود. ما هیچ چیزی را نمیتوانیم که از نقطه نظر عندی صحیح بگوئیم، تا وقتی که يك کوشش جدی نکنیم که آنرا بیک نقطه عمومی و آفاقی برسانیم؛ والا این کار به قول مکنتی، شکل خود را گرفته و به بدبختی منجر می شود.



## (۵۴) آیا همه اعمال از نقطه نظر موضوعی صحیح است؟ اگر ما بدنیا نظریه

خوشبینانه داشته باشیم، باید معتقد شویم که همه چیزها «در کار خیر است» و هر عمل هم از نقطه نظر موضوعی صحیح است. ولی اگر از نقطه نظر اینکه ما موجود اخلاقی میباشیم، باید از خود هم قضاوتی داشته باشیم؛ و صحیح موضوعی از نقطه نظر ما باید تا آن اندازه باشد که ما را به قضاوت، معاونت و رهنمونی کند و ما را جانب خیر بکشد.

اینکه خیر و سعادت خود را، خود ما انتخاب میکنیم و ایدیاها را خود را خود مشخص می کنیم، نشانه این است که ما اختیاری را مال کنیم؛ و شاید تصور شود که اختیار پله عندیت را سنگین میکند، ولی ازین هم نباید صرف نظر کنیم که پهلوی موضوعیت ایدیاها و اعمال مادر راه اراده و اختیارها خدمت و معاونت میکند.

علماء علم النفس میگویند که: يك ایدیاها تقریباً موضوعی، از تجارب اجیال انسانی بصورت ارث بما مانده است و این ارثی است که از يك نسل بنسل دیگر انتقال نموده و کمون شکل قانون اخلاق را بخود گرفته و به عناوین: شرف، عدل، غیر خواهی (خدمت خلق)، جوانمردی و حریت، ذهن نشین همگان شده است.

ایدیاها هر فرد، آن چیزی است که بغیر او چنین آمده است که موجب سعادت و ناخیر و یا هم تحقق ذات او است و این همان ایدیاها او است که اراده اش را تحریک میکند. و این همان قضاوت او است که از بین بسیاری ایدیاها کدامش را بغایه مطلوب خود بیشتر رهبر میداند و آنرا انتخاب می کند. و همین قضاوت و انتخاب او است که او را فاعل مختار معرفی میکند. ولی باید معترف شد که انسان درین قضاوت و انتخاب خود به غلط و سهو هم دچار میشود. و طوریکه قبلاً گفتیم شاید توسط کدام محرك غیر مناسب بحرکت آید و آن محرك او را جانب غایه اش رهبری نکند. ولی آیا باید هر کس را گذاشت که جانب چیزی که ایدیاها او است آزادانه برود و بهر نشیب و فراز سیر کند، تا اینکه بالاخره به خطای خود بداند؟ آیا باید بیک گوشه ایستاده شویم و ببینیم لذت جو چطور به تخریب روح خود دست و پای می زند؟ بهتر آنست که فرد سعادت خود را در راهی بجوید که نوع بشر آنرا به سالیان دراز برطبق مثال الهامی خود تجربه نموده و آنرا به توارث اخلاقی تداول نموده و کمون بحیث قانون

اخلاق بدست مارسیده است. غریزه ها، طوریکه هید فیلد میگوید، ذاتا عادات « قومی و نوعی » میباشند و برای آن بروی کار آمده اند که فرد را از خطاها ئیکه موجب اتلاف ملیون ها زندگی شده است، و قایم کنند. طفل بدون عادت چوشیدن و فرو بردن؛ و کودک بدون حس کنجکاوی، و مرد بدون ترس، اجساد بیروح محسوب میشوند. غریزه ها توسط تجربیات تلخ و دردناک اسلاف ما (اجیال بشری) آموخته شده و بمیان آمده است و فردا اگر برخلاف آن کار میکنند این کار هم حماقت است و هم خطرناک. پس توارث اخلاقی ما که مجموعه تجربیات نوع بشر است اگرچه همانند غریزه ها آنقدر ها قوی نمیشد باز هم برای آن کسانیکه جویای سعادت اند، از نقطه نظر عقل و شعور، اهمیت بزرگی دارد. قیمت این توارث اینست که تجارب نوع بشر را جمع نموده و بدسترس فرد بی تجربه میگذارد. کسیکه رویهمرفته تصور میکنند که خودش بیکار خود از هر کس بهتر میداند، بزودی بدام خود گرفتار میشود. ولی آن کسنیکه این توارث را قبول میکنند و آنرا دستور عمل خود میسازد، یقین است که دیگر بیهوده نخواهد کوشید که از سربو در حیات، تجربیاتی کند، و یقین است که تجربیات مستقل شخصی خود را درین مورد بیک سو خواهد گذاشت. و ازین سبب است که جمعیت به اتفاق رأی میتواند که این قانون را اجباری کند و فرد را از سلب کیف مایشائی او جلوگیری نماید.

اگر فرد آن اید یالی را انتخاب میکنند که آنرا تجربیات زیاد بسعادت اجتماعی و اخلاقی و دینی رهبر و موصل دانسته است، یقین است که این انتخابی است صحیح؛ و این بارها صحیح تر و سالمتر است از ان قضاوتی که فرد میکنند ولو که بسیار دقت هم کرده باشد، و این اید یال است که به قرن های متوالی تجربه شده و ما آنرا « اید یال موضوعی » میگوئیم. علاوه بران جمعیت حق دارد که فرد را بران اید یال های تجربه شده واکمارد، زیرا اید یال های مخالف این تجربیات، نه تنها به فرد مضراست بلکه بدیگر افراد جمعیت هم ضرر آن سرابت میکنند. مجرم خطر اجتماعی است و بد معاشی اذیت جامعه است. و ازین است که جمعیت عمل او را تصدیق نکرده و اید یال او را نا مرغوب میخواند، و برین اساس او را مجازات و تبعید میکنند.

و نیز باین وسیله او را تشجیع و ترغیب میکنند که بجای این ایدئال؛ ایدئال بهتری انتخاب کنند. بشر آموخته است که سعادت بیشتر از راه بزرگ منشی میاید، نه از راه پستی؛ از راه دلیری میآید، نه بزدلی؛ از راه مردم پزوهی میاید، نه از طریق خود پزستی؛ پس سلوك اخلاقی در حالیکه باید به قضاوت فرد مربوط باشد، قضاوت فرد هم باید بر حسب آن قانون اخلاقی باشد که تجربیات بشر آنرا رفته رفته جمع نموده و کمون بمابه میراث گذاشته است. مسئله صواب و خطا اگرچه تماماً مسئله فردی نیست ولی بالاخره فردی است. در بین ملیون ها ایدیل های ممکن، ایدئالی پیدا خواهد شد که مناسب روح انسان و مستعد آن باشد که به خیر اعلی و سعادت عظمی و مثال کمال رهنمون کنی کند. ولی اینکه گفته شود که این ایدئال نهائی عملاً کدام است، مسئله ایست که تا کمون نه معلوم شده است و نه همه مردم درباره آن اتفاق نظری حاصل کرده اند، اما اینکه باید این طور یک ایدئالی موجود باشد، از نقطه نظر علم بعید نیست، زیرا که اشتیاق نمیتواند همیشه بدون تسکین باقی بماند. بطوریکه غذا برای گرسنگی است؛ و بطوریکه حساسه بصر متضمن روشنی است نیز باید ایدئالی موجود باشد که حصول آن موجب کمال روح شود.

(۵۵) استناد معیار اخلاقی: ممکن است درین باره باز به همان فرقیکه بین «هست» و «باید»

و «شاید» شناخته بودیم، رجوع میکنم؛ زیرا در هر کدام از این سه نوع، بعضی استناد هائی موجود است. و حتی در «هست» هم اکثرأ یک قوه اجبار کننده هست، بلی! در حقایق طبیعی قوه ایست که از آن نمیتوان سر تافت. نظامی گنجوی میگوید:

خرامیدن لا جور دی سپهر      همی گرد بر گردش ماه و مهر

مپندار کز بهر بازی گریست!      سرا پرده این چنین سر سر یست

نه زین رشته سر میتوان تا فتن      نه سر رشته را میتوان یافتن

و خطا است اگر کسی بخواهد که خود را بآن طرز رفتار معتاد بسازد که پایش جانب سپهر و سرش جانب زمین باشد و بسر رفتار کسند. کسیکه زرنیخ و یاد یگر سمی را میخورد، اگر بقصد خود کشی نباشد، از آن است که نتوانسته از «هستی» زرنیخ واقف شود؛ و اگر بقصد خود کشی بوده است یقین است، که بالعکس این ارتسکاب



را در اثر علم به هستی زرنیخ نموده است. در مورد «هست» میتوانیم که قوه اجباری آنرا به «باید» نیز تعبیر کنیم؛ و بلکه بهتر است این طور تعبیر شود. زیرا درین طور وقایع اگر عملی میکنیم و یا از عملی جلو گیری مینمائیم، اینطور نیست که يك میلان طبیعی را بنحوی اطاعت و امتثال مینمائیم؛ مثل اینکه سنگی زمین می افتد و یا مانند حیوانی که محض به سلیقه خود از چیزی پیروی میکند. بلکه ما این عمل و یا ترك عمل را در اثر پیش بینی نتیجه که حتما آنرا تعقیب کردنی است مینمائیم. مادرین حال مستشعریم که «باید» این کار را بکنیم و یا «باید» آنرا نکنیم؛ و این نیست که ما این يك اجبار کورانه را حس میکنیم. زیرا این قانون در علم طبیعی ملحوظ نیست؛ بلکه بحیث استناد علم اخلاق، موضوع آن اعمال انسانی شده است که متوجه کدام غایه است. ولی اگر ما بخواهیم عملیات صرف «هست» را در اعمال انسانی مشاهده کنیم؛ پس بهترین مثال آن همانست که مکنزی در بعضی اجراءات تقلیدی و ترویجی، یعنی در قواعد و ضوابط فیشن و در عادات محلی و در مجاملات رسمی و امثال آن نشان میدهد. «چیز بجا» در این حالات، بمعنی چیزی است که اکثر مردم آنرا میکنند و اکثر مردم بعبادت آنطور پیروی دارند که گوسفندان به گوسفند پیشرو رومۀ خود تقلید مینمایند. این مردم باین رواج هابه طوری رفتار میکنند که «هست»؛ اما حقی درین حالات هم شاید زیراین «هست» کم و بیش يك نوع شعور و وجدان نیز نهفته باشد. مثلاً برای اینکه از ترس شذوذ رأی عامه؛ و یا از عقیده اینکه انسان از محور مود عمومی خارج المرکز نباشد - همیشه دلیل خود را اینطور می آورد که: «اینکار شده است و همه اینطور کرده اند» و یا میگوید که «این طور میشاید». در مثال اول يك «باید» و در مثال ثانی يك «شاید» نهفته است. پس بطور مجموعی در همه اعمال انسانی (یعنی برخلاف اعمال سایقه و سلیقه حیوانی) يك «باید» و یا يك «شاید» مقدراست؛ و همان است قوه اجباری آن عمل.

کنون چون این هر دو (باید و شاید) دو قوه محرکه اعمال انسانی شناخته شدند بهتر است که لفظ سند را در تطبیقات اخلاقی به «شاید» استعمال کنیم؛ و در قانون و سیاست که آنجا چون استناد بقوه میشود که مجازاتی در پی دارد؛ آنرا به «باید» تعبیر

نمائیم: وحتی قوانین و سیاسیات هم استناد خشک و خالی را مالک نیستند؛ و این هم نوعاً سندی است و ما معتقدیم که در آن ها بقدری که قوه است عدالت نیز هست.

و چون استناد نمیتواند از معیار و غایه و هم محرک بی علاقه باشد، لاجرم اختلافات آرائیکه در این مسایل است، نمیگذارد که استناد نیز ازین اختلاف بیرون باشد، و ازین سبب استنادی را که معیار اخلاقی دعوی میکند، از سه حال خالی نیست: یا يك قانون خارجی است، و یا اینکه يك قانون داخلی است و یا هم چیزی است که عبارت از يك غایه مشخصی است. اول آن نظریه است که ما را حواله به قانون طبیعت و یا به بعضی قوانین قوای سیاسی و اجتماعی میکند. دوم آن در نظریه قانون وجدان و یا قانون عقل تمثیل مینماید. سوم: در نظریاتی دیده میشود که اعمال را از نقطه نظر لذت و یا سعادت در نظر میگيرد. ولی لازم نیست که ماهیت استناد با ماهیت معیار همیشه دروفاق باشد. زیرا ممکن است بگوئیم که میزان صحت عمل از نوعی است، که قوه محرکه عمل بطرف آن عمل ازان نوع نباشد، مثلاً خواهی چه حافظ لذت را بحیث يك غایه عمل می انگارد ولیکن مشیت خداوند را استناد نهائی تعقیب آن عمل میداند:

بد رندان مگو ای شیخ و هشدار که با حکم خدائی کینه داری

و همچنین مکتب منفعت عموماً غایه نهائی را ازان منظوری که ما را به پیروی آن وادار میکند، جدا دانسته است که کما بیش در دیگر مکاتب فکر این تفریق نیز ملاحظه شده است. شفتسبری بهمین منوال رفاه جامعه را بحیث غایه دانسته و حسن اخلاقی را بحیث استناد فرض نموده است. و ازین است که باید نظریات اخلاقی را قدری مفصل مطالعه کنیم.

(۵۶) باستناد قانون: در عصر حاضر به عقیده مکسزی، تقریباً هیچ نظریه

علم الاخلاقی موجود نیست که قانون اخلاقی را تماماً بر يك منشاء خارجی متکی بداند. اگرچه درین اواخر چندین کوشش بعمل آمده که تعهدات اخلاقی را بر اساس های قانونی طرح کنند که رنگ خارجی دارد، و مخصوصاً از طرف مکتب منفعت، که ایشان برای (منظوری) اخلاقی اهمیت بزرگی داده اند، این «منظوری» ها، خواه در شکل بدوی خود، طوریکه پالی آنرا دیده بود، و یا بشکل مکمل خود که از طرف

بنظام و ستوارت میل وضع شده بود، در حقیقت قوه های خارجی میباشند؛ و استناد خود را از منابع غیر اخلاقی که طبع «باید» را مالک میباشند اخذ میکنند. که اینجا بعضی ملاحظات این نقاط لازمی است.

### (۵۷) صحۀ اخلاقی: این اصطلاحی است که توسط بعضی ها از قانون برای

اخلاق استعاره شده و استعمال گردیده است. امضا و منظوری اصلاً بمعنی تصدیق است و در قاموس قانون عبارت از آن چیزی است که به قانون کشور، قوه اجرا میدهد؛ و در اثر آن به متخلفین قانون جزاء داده میشود. مکتب منفعت این اصطلاح را بقانون وظیفه، یعنی به محرك هائی که توسط آن مردم بایفای تعهدات و مقاولات تشویق میشوند، نیز استعمال کرده است. به حسب نظریۀ مکتب منفعت، تنها محرکی که هست ترس الم و امید لذت است. ولی لذت و الم ممکن است که به شکل های مختلفی تمثیل کنند؛ مثلاً همیشه دردهای جسمی پیدا میشود که در اثر تخلف از وظیفه بمیان میآید؛ و همچنین درد هائی که از مخالفت روح اجتماع پیدا میشود. همچنین لذاتی که از تصدیق و تحسین مردم بوجود میآید. ولی اگر اساس اخلاق بر آن باشد که ما قبلاً بیان نموده ایم، پس طبیعی است که این لذات و آلام دارای اهمیت بزرگ اخلاقی نیست. زیرا محرك صحیح سلوك تنها همان آرزویی است که میخواهد غایۀ نهائی را برای حیات انسانی تأمین کند چنانچه بیشتر گفته شد. و اگر ماورای آن محرك هائی که درین کتاب شرح دادیم دیگر محرکی برای اعمال صحیح سراغ شود، طبیعی است که آن محرك اخلاقی نیست؛ بلکه علم الروحی، تاریخی و اجتماعی است و بابدون شبهه، يك حقیقت ثابت و مهم شرعی و فقهی؛ و بامر بوط به تعلیم و تربیه و باهم بسیاسیات عملی است، که ملاحظه این محرك ها در نظریۀ مکتب منفعت اخلاق، رول مهمی را بازی میکنند. چنانچه درین باره بیشتر مباحثاتی نمودیم.

اگر نظریۀ مکتب لذت آفاقی و بعبارت دیگر مکتب «منفعت» قابل قبول باشد و هم اگر این نظریه بر اساس مکتب لذت علم النفسی بنا نباشد، در آن وقت به نظریۀ مکنزی؛ ملاحظۀ محرکی که توسط آن فرد به سعادت عمومی رهنمون میشود، کسب اهمیت خواهد کرد.

آرزوی اولین فرد بر حسب این نظریه آن است که سعادت عظمای خود را بجوید و آن وقت باین کار رهنمون میشود که ببیند سلوک کی که او را به «سعادت عظمای تعداد اکثر» میرساند، درحقیقت با سعادت عظمای شخص خودش هندوش و توأم است، و این هماغوشی و توأمی تنها بواسطه «صحّه» کسب ظهور نموده است. طوریکه بنمقام میگوید: سعادت عمومی علت غائی اعمال انسانی است، و علت فاعلی عمل هر فرد پیش بینی لذت و الم شخصی او است، بنمقام میگوید: «سعادت فرد که جامعه از آن مر کب است (سعادت یعنی لذت و محافظت او) غایبه و تنها غایبه است که هر مقنن باید در نظر داشته باشد، و هم معیار و تنها معیاری است که باید (ناجائیکه وظیفه مقنن است) طوری کند که بتواند رفقا را خود را بر وفق آن شکلی دهد. سوای لذت و الم هیچ چیزی نیست که انسان توسط آن بالاخره اینطور کرده بتواند». و ازین سبب بنمقام میگوید: «لذت ها و الم ها را که به عقیده او همیشه محرک های سلوك راه سعادت عمومی است، و انسان باید آنرا بحیث صحّه اخلاقی تعقیب کند، قطار نماید و است آنرا بسازد.

بنمقام، صحّه اخلاقی را به چهار دسته: طبیعی، سیاسی، اخلاقی، و دینی، تقسیم میکند و این ها را در مثالی جمع میکند که مکنزی آنرا حسب ذیل نقل می نماید: مثلاً: «مال و یا جان يك شخص عرضه آتش میشود. اگر این واقعه باو بطوری واقع شده که تصادف نامیده میشود، در آن وقت البته مصیبتی است که باور سیده است، ولیکن اگر در اثر نا عاقبت اندیشی او که مثلاً شمع و یا آتش دیگران خود را خاموش نکرده و بی پروائی نموده است، درین حال الم او بنام جزائی یاد میشود که از نوع صحّه طبیعی است. و اگر این احراق به حکم حاکم سیاسی بعمل آمده است، این مجازات به امضا و صحّه سیاسی مربوط میشود. و اگر سبب این بوده که همسایه گان او بواسطه بد معامله گی او باو معاونت نکرده اند، این مجازات رنگ صحّه اخلاقی را بخود میگیرد، و اگر این کار بواسطه این شده است که گنا هان او موجب سخط خداوند واقع شده است، درین وقت این مجازات از نوع امضای دینی است.

### (۵۸) به استناد وجدان: قوه وجدان، از نقطه نظر جان ستورات میل، تنها عبارت

است از يك نیشی که انسان همیشه خلد میکند و برای ماعذاب و مخلی میگردد . حدسیون نیز و جدان را استناد می شمارند ، ولی قوه آنرا از اینچنین يك قوه که ستورات میل میگوید ، 'مستقل می سازند . که نظریه بتلر درین باره مخصوصاً جالب دقت است . بتلر طوزیکه گفتیم: طبیعت انسانرا مانند کشوری میداند که حکم نهائی آن در دست وجدان است .

ولی اگر ما پیرسیم که طبع و ماهیت این استناد و جدان چیست ، گمان نمیکنیم دیگر جوابی موجود باشد ، الا که آنرا به مثال و معیار غایه حواله نماید . بتلر خودش در تلاش کشف ماهیت این استناد است . و آنرا يك چیزی می سنجد که متعلق است به (حب ذات معتدل) ، ولی طوری که مکنزی درین باره میگوید : حب ذات بین حیوان و انسان مشرک است ، و اگر حب ذات انسان معقول است از این است که حب ذات او در مقاونه با غرض و معیار غایه است ، و استنادی که ازین قبیل باشد طبیعی است که يك ملسکه کوری نیست ، بلکه در حقیقت استناد عقل است ، که بتلر درین باره مسئله را روشن ساخته است .

### (۵۹) به استناد عقل: کانت ، تنها نویسنده ایست که بطور واضح تنها عقل را

بحیث سند نهائی حیات اخلاقی قبول کرده است که درین باره مکتب مثالی جدید نیز اورا پیروی کرده است ، و در حقیقت این استناد بوضوح کمتری تقریباً توسط تمام اخلاقیون یونان قبول شده بود ؛ و مخصوصاً توسط سقراط و فلاطون و ارسطو و هم توسط رواقیون ، و درین دوره های بسیار جدید توسط پیروان دیکارت و درین نزدیکی ها بدرجه رسیده که همه درین باره متفق اند : که اگر کدام سند نهائی برای حیات اخلاقی موجود باشد تنها و تنها ممکن است که در عقل یافت شود ، و حتی پیروان مکتب منفعت مانند سد گوگ و گزیکی Gizycki و بعضی دیگر هم باین عقیده رجوع کرده اند ، و تنها مکتب زنده و مترقی امروزه که این قاعده را قبول نمکرده است ، مکتب نشوء و ارتقاء علم الحیوانی است ، که نویسنده گمان

این مکتب عموماً میگویند که در حیات اخلاقی مطلقاً کدام سند نهائی یافت شده نمیتواند و در نزد ایشان اخلاق چیزی نیست، الا «تطبیق بمحیط»، سیمل Simmel مثلاً، مبدأ اخلاق را محض در اراده (اکثریت متفق)، تمثیل میکند، که باین نظریه يك میلان قوی جانب «هست» دیده میشود، نه جانب «شاید» و نه حتی جانب «باید»، ولی طوری که مکنزی میگوید این لاادریتمی است که هرگز نمیتواند بمقابل سند عقلی قد علم کند.

(۶۰) قطعیت سند اخلاقی: دور نیست اگر مکنزی یا بعضی دیگر بگویند که: هر چند سند معیار اخلاقی کمتر قطعیت داشته باشد بیشتر اخلاقی میشود. يك چند ضابطه که در نوشته خوان آمده باشد و آنرا يك حکومت و یا اشخاصی که نوع اقتداری داشته اند تالیف کرده باشند، طبیعی است که نیروی نفوذ بیشتری را مالک است؛ و خصوصاً اگر مجازات عینی را مانع حبس و اعدام در پی داشته باشد. و ازین است نویسنده گانی که مخصوصاً خواهان نفوذ اقتدار اخلاقی اند، مانند کارلائل میکوشند، که قدرت و سند اخلاقی را شکل دینی داده و به غفلت کشنده گان مجازات را تحمیل کنند.

ولی اینجا سوالی رخ میدهد که چه چیز میتواند استناد اخلاقی شود؟ زیرا در مقابل این امر خطیری که همه سلوک حیات متوجه آن است، محض تلقین اینست که بر حسب عقل کار کن زیرا که معقول است، امر بسیار کوچک و محقری معلوم میشود؛ و حتی امر قطعی کثرت هم ترس و خوفی را ایجاد نمینماید؛ و گزیدن وجدان و و خضضیر هم بسیار اوقات تحت الشعاع واقع میشود، که هنوز قوه نظریه هائی مانند نظریه مثال و غایه و غیره که گفته شد، ازین ها هم کمتر است. تحقق و کمال عالم عقلانی هم خیلی دور است و اگر باز ازین هم نا کام شویم که بآن عالم اعتماد نمائیم، پس درین حال هیچ منظره ازینست که کسی ما را شکنجه میکند و یا میسو زاند و بالا اقل بما تمسخر میکند و با اینکه کدام ضرر جدی به عقل و یا جسم و یا کشور ما میرسد، وجود ندارد. پس درین حال معیار اخلاقی ما به کدام چیز استناد خواهد کرد، و سند ما چه خواهد بود؟

ولیکن کسی که در حقیقت معنی حقیقی معیار را میداند، بقول مکنزی، هیچگاه باین اندیشه ها افتاده نمیتواند، و آنست که تعمق نشان میدهد که سند اخلاقی بصدها درجه ازین

معیارها قویتر است. مثلاً طفلیکه زیر مراقبت شدید معلم شروع به تعلیم و یا تخطیط ابتدائی ابجدی می کند، او را بایک نفر فنان و بایک شاعر بزرگی که حتی از قیود فن هم آزاد است، مقایسه کنید و ببینید که آیا حرف معلم با همان شدت خود آن قوه و نفوذ را در شاگرد دارد که مثال جمال دران فنان و بنادران شاعر، تأثیر نفوذ می کند؟ شاید يك قانون بسیط بتواند در اثر مکافات و مجازات خود قوه زیادی را مالک شود، ولی شاید در مقابل آن قانون، قانون دیگری هم باشد که شرح آن آسان و بسیط نباشد، ولی در عین حال همیشه دایم النفوذ بوده و هم هیچ مکافات دیگری نداشته باشد، الامسرت ابتکار، و هم هیچ مجازاتی در عقب آن نباشد، الادردنا کامی، و باز از طرف دیگر، وظیفه يك سیاست مدار وطن خواه، بارها از فن این هنروران پیچیده تر است. او باید در بین محیط پر جروح و جنجال، بخود معلوم کند که آخر الامر، خیر نهائی مملکت او در کدام چیز است؛ و حتی شاید بعضی اوقات هیچگاه راه روشنی باو نمودار نشود، ولی باین هم بگذرد سیاستمداری که حقیقتاً وطن خواه است، باید بکوشد که از روح حقیقی مبادی، ولو که مبهم باشد، راه خود را مشخص کند. و بلکه مبادی مبهم باین طو را همان روشن، مجال اجتماع دو فعالیت بهتر و بیشتری را عرضه می کند، که سلوک انسان نیز همین طور است؛ و مادر حیات اخلاقی، هر چند بیشتر مرقی و منکشف میشود، کمتر نیازمند آنطور قوانین قطعی میگرددیم که به ما بگوید (باید این طور کنی و آن طور نکنی). بلکه ما را بیشتر بآن مبادی محتاج می کند که بما بگوید: «بر بهترین طریقه ها مدافعه کن! (۱)» و آن چیزی که بهترین است، شاید بحسب تغییر شرایط و ظروف در شکل خارجی خود متبدل باشد و حتی شاید که در ماهیت داخلی خود نیز در اثر شرایط مذکور، عرضه این تبدل گردد، ولی بهر حال که باشد همان حقانیت و مبداهمان مطلقیت و قطعیت معیار اخلاقی، برقرار خواهد بود و هر چند که انتخاب راه راست و طریقه احسن، بیشتر به عهده ما بیفتد، با اینکه وظیفه ما سنگینتر میشود، باز هم مطلقیت آن امر زیاده شده میرود، زیرا درینوقت ما یقین میکنیم که این قانون خود ما است، نه يك قانون و قوه خارجی؛ و این چیزی است

که عملاً در پیشرفت نمایان علوم و فلسفه حقیقی انسان دیده میشود. مثلاً در مسایل علمی اقتصاد، طوریکه مکتبزی میگوید، با بروی کار آمدن چند ضوابط ساده کسب وجود نموده و رفته رفته موجب آن شد که مردم احتیاج خود را به چیزهایی که در مطالعه اساسی حقایق نظام اقتصادی ضروری است حس کردند. علم اخلاق نیز تا یک اندازه وسیعی در خطوط اساسی و در نقاط ابتدائی انکشاف خود، از طرف ارسطو طرح شد، ولی پیش از ارسطو و هم بعد از آن یک جد و جهدی بود که برای حصول تسهیلات سطحی به معیارهای شدید و قطعی استمساک کنند. اهمیت و براعت مطالعات هیگل Hegel و امثال او موجب آن شد که نقاط نظر ثابت و متین ارسطو باز بسر کار آید که در آینده قریب در آن باره گفته می‌کنیم تا ما را مستعد آن کند که بمسایل مهمه حیات اخلاقی داخل شده بتوانیم. ولی قبل از آن که باین کار شروع کنیم باید بمسایل تطبیق نظریات بعملیات بپردازیم.

### (۶۱) تطبیق نظریات بر عملیات: ولی اصل اختلاف در باره اینکه نظریات

اخلاقی در ساحة عمل تطبیق میشود یا نه، مربوط باین است که اخلاق چیست؟ فلسفه است، یا علم و یافن؟ کسانی که پهلوی فنی اخلاق را نسبتاً بیشتر مراعات نموده اند، آنرا علمی خوانده اند، ولی آنهاست که آنرا علم گفته اند آنرا از علم هیئت و کیمیا و ما بعد الطبیعه بیشتر علمی ندانسته اند.

و بعضی ها کار را باین حساب نگرفته، و به قطع نظر از ماهیت علمی و یافنی اخلاق، ذاتاً در باره علمی و غیر علمی بودن آن راه وسطی را اختیار نموده اند؛ و به ترجیح پهلوی علمی آن، آنرا چنین گفته اند: که در نصب العین خود نظری است، ولی باز هم در عین حال معقد شده اند که برای واضح ساختن مثالی که در حیات است تطبیقات علمی نیز ضروری است. کسانی که بیشتر بطرف علمی بودن علم اخلاق رفته اند اکثراً نویسندگان باستانی اند. از فلاطون گرفته تا رواقیون و ابیوریون و تا فقهاء و افتائون قرون وسطی و اخیراً نابنتام و بسیاری نویسندگان



مکتب جدید منفعت و عموماً تابه سیمسر . ولی سیمینوزا از همه بیشتر علم اخلاق را يك نظریه صرف میدانند و آنرا عیناً مانند هندسه می‌شمارد ، که با قدری اختلاف نظر 'مکنزی' بعضی نویسندگان جدید امثال (سمیل) و شاید (برادلی) Bradley و بوسمنکی Bosanquet و يك دوفرد دیگر را هم تقریباً معتقد این نظر یه میدانند . اشخاص بین - بین و متوسط عبارت اند از مردمان بزرگی که از ارسطو گرفته باین طرف آمده اند ، اینها با اینکه علم را نظری میگویند ، باز هم تطبیق آنرا بر حیات متین اخلاقی لازم می‌شمارند .

مکتب حسی اخلاق ، تطبیق نظریات اخلاق را بر حیات عملی بنظر جدی نمی بیند ؛ زیرا که در نظر این مکتب اخلاق همانقدر نفوذی را دارا است ، که علم زیبا پسندی آنرا دارد ، زیرا همه میدانند که نظریات علم زیبا پسندی در پرورش ذوق و انتاج آثار فنی ، تاثیر کمی دارد . البته جای شبهه نیست که يك نظریه ناقص زیبا پسندی بعضاً ذوق انتاج را فاسد میکند و يك نظریه خوب شاید در تصحیح آن علم خدمتی کرده بتواند ، زیرا هر معرفتی که باشد در راه عمل موثر است ، ولی هر معرفت قیادت کرده نمیتواند ، و روی هم رفته ، نظریات علم زیبا پسندی در سر نوشت قیادت ذوق و یا عمل انتاج آثار فنی ، تاثیر کمی ندارد ؛ و بهمین طریق اگر اخلاق تنها تمکینی بر يك نوع ذوق حدسی میباشد ، پس نظریه که ماهیت این ذوق را شرح میدهد ، چندان اثر مهمی را در حیات عملی نخواهد انداخت ، و اگر اثری هم داشته باشد نسبتاً در يك راه غیر مستقیم خواهد بود . و بهمین منوال است مکتب حدسی اخلاق ، که اگر تا ثیری هم بر تطبیق حیات علمی داشته باشد خیلی کم و كوچك خواهد بود ، اما نظریه عقلی مانند نظریه کانت ؛ طوریکه دیده میشود ، نسبتاً دارای مجال بیشتری برای تطبیقات عملی میباشد و هنوز نظریات مکتب منفعت از آن هم بیشتر نفوذی را به تطبیقات مالك است . زیرا بر حسب این مکتب يك غایه مشخصی که عبارت از سعادت عظمی برای اکثریت است بحیث غایه حیات شناخته شده است . نظریه سقراط هم ازین بسیار دور نیست . زیرا در نظریه سقراط هم يك غایه نسبتاً مشخص موجود است که عبارت است از (خیر نهائی) که انسان باید بطرف آن معطوف شود که خواه آن غایه سعادت باشد و یا چیز دیگری .

حدسیون میگویند: ما بطور فوری میدا نیم که بعضی اعمال صحیح و بعضی غلط است که براساس این مکتب، اگر بطور افراطی ملحوظ شود، هیچ شکی درباره اینکه راه بهترین چیست، موجود نیست. «يك وجدانیکه سهو میکند، يك کمره عکاسی است» و ازین رو مطالعه مبادی اخلاق نمیتواند ما را به حقیقتی که پیشتر بمامعلوم نموده است رهبری کنند، و علم اخلاق در حقیقت پیش از تفریح علمی و ذهنی چیز دیگری نیست؛ ولیکن حدسیت باین رنگ افراطی کمتر مورد عقیده حدسیون شده است، و اکثر ائمه معتقد اند که وجدان تا درجه نمیتواند که تحت تعلیم و تربیه بیاید و آموخته شود، و هم ایشان بعضی اوقات عقیده دارند که اخلاق حدسی نیز به تصادم همدیگر واقع می شود که اینجا قضاوت ادراک و انعکاس این مکتب حدس از خود فقه و فتاوائی ندارد. و باز طوری که گفتیم حدسیونی که بیشتر عقلانی می باشند و رشته عقل را اگر فقه اند. وظیفه اخلاق را باالطبع و بطور مستقیم عملی میدانند. زیرا که مبادی اخلاق ازین نقطه چیزی است که قابل تحلیلات انعکاسی است. این هم باید ملاحظه شود که کثافت شخصاً اخلاق را درین مفهوم عملی ندانسته است، باینکه نامبرده میگوید که امر قطعی اخلاق قابل تحلیلات انعکاسی هست. ولی این را هم میگوید که این امر در تطبیقات خود آنقدر واضح و مبرهن و بدیهی است که همه موجودات عقلانی بدون اندک حواله به تحلیلات انعکاسی، آنرا عملی نموده اند، ولی عموماً کسانی که مبادی عقلی را به حیث معیار خود شناخته اند، به اهمیت تحلیلات انعکاسی، از نقطه نظر عملی معترف شده اند.

منفعتی ها، میگویند حیات اخلاقی چنان مفهوم شده که متوجه کدام غایه معینی هست که عبارت است از لذت؛ و اگر آنرا بیشتر معین کنیم، عبارت است از: حصول بزرگترین لذت ممکنه برای همه مخلوقات حساس. و از اینجا آنیکه چنین يك غایه ممکن است بدقت مشخص شود، و هم طریق حصول آن بدقت تأمین گردد، از آن روممکن است که ما طریقه عملیات خود را در زیر شرایط معین، به بهترین وجه بسنجیم؛ و باین اساس وظیفه علم اخلاق بطور مستقیم عملی، گفته میشود، ولی این نقطه نظر منفعتی ها تا یک درجه مشروط و مقید است و حتی منفعتی ها در این که اخلاقی را برای نوع بشر ایجاد کنند خود را به مشکلات دچار می بینند؛ و این کوشش را در قلمرو اخلاق محسوب نمیکنند،

اگر چه نویسندگان بزرگ مکتب منفعت باین نظریه نیستند و جان ستورات میل بشدت باین نظریه مخالفت میکند؛ و نتایج تجربیات نوع بشر را بیک المناک بحری، که در کشتی رأئی استعمال میشود، تشبیه می نماید. مکنزی عبارت ستورات میل را عیناً چنین نقل میکند که: « بشر در خلال تمام طرق حیات، نتایج خطوط مشی مختلفی را تجربه کرده، که نتایج این تجربیات در عقل عملی و روح عمومی انسان سنجیده و ثبت شده است، که مرد فیلسوف و همچنین یک شخص عامی این المناک را سیاناً تمام و سنجیده می یابند و فقط همین قدر لازم دارد که آنرا بکار بیندازند، ولی «میل» عقیده دارد که این سنجش تا یک اندازه تخمینی بوده و بدقت انجام نیافته و اگر در اعداد آن دقتی شده است ولی در اعشاریه ها تخمینی مانده است. فیلسوف اخلاقی کوشش میکند که رفته رفته آنرا تفریق کند. ارتقائون: در نظریات خود بامنفعتی ها اختلاف زیادی ندارند و مخصوصاً آن ارتقا ئیونیکه عملیه انکشاف را از نقطه نظر علم الغایات نگاه میکنند ازین نقطه نظر و از نقطه نظر منفعتمی ها غایه معینتی در حیات موجود است. اگر چه شاید غایه باشد که بتوانیم آنرا شکل معینی بدهیم. و هر چند که این غایه پیچیده باشد بهمان اندازه در ذریعی که در حصول آن سنجیده میشود بی یقینی حکم فرما است، ولی با این هم در عین حال مفکوره وایدیال انکشاف بهمراه خود یک حس اعتماد بیشتری می آورد، یعنی تجربیات گذشته که در توارث و حدسیات نوع مجسم است خواه مخواه مثمر ثمری خواهد گشت. یک مرد ارتقائی بطور کلی نسبت به یک مرد منفعتمی کمتر معتقد است که انعکاس میتواند اصلاحی در اخلاقیات عقل عملی بعمل آرد، مکنزی سمنسر را نسبت به باقی نویسندگان ارتقائی بیشتر مستعد نشان میدهد که انجام عملی را قابل شود، ولی نویسندگان دیگر ارتقائی هیچ عقیده ندارند که یک غایه معینی که عملیه انکشاف به آن متوجه شود موجود باشد، به عقیده این نویسندگان عملیه انکشاف متدرج است و اشکال مختلفه اعمال اخلاقی و قضاوت اخلاقی، در اثنای آن نشئت میکند، ولی بهر صورت نمیتوانیم یک حساب روشنی را از غایه نهائی بدهیم. پس مطالعه اخلاق، ازین نقطه نظر، باید جزو علم النفس و علم الاجتماع باشد، و مطالعه آن هم از حیث تعبیر محض حقایق در نظر گرفته شود نه از نقطه غایات سلوک.

مثالیون: از نقطه نظر اصول انکشافی که بیشتر مثالی باشد عملیه انکشاف را بسیار بیشتر بر اساس علم الغایاتی میدانند نسبت به نشوء و ارتقای علم الحيوانی، ولیکن از طرف دیگر غایه و انجام نزدشان بیشتر پیچیده و بیشتر مشکل است که نمیتوان آنرا بسهولت تحدید نمود. خواص این نظریه از قبیل اینکه استعدادات انسان را شرح میکنند و عالم عقلی را ممتد و محقق میسازد، باینکه معانی معین و معقولی دارد باز هم نمیتواند که يك غایه معین و مشخصی را تقدیم کند تا بتوانیم ذرایع معینی را در باره حصول آن بکار اندازیم، اگر غایه آنطور غایه باشد که طبعاً و بالضرور از طرف انسان تطبیق شده نتواند پس درین طور غایه امیدی برای انسان باقی نمی ماند، علاوه بر آن چون «مثال» ازین نقطه نظر، يك غایه خارجی محسوب نمیشود و فقط انشراح ماهیت جوهری انسان است، پس باید که طبعاً در خلال تمام دوره تکامل آنرا بذات خود منشرح و در خود منکشف بیابیم. و اگر این رأی صحیح باشد پس مثالی که در حیات انسانی یافت میشود باید مورد بحث علم النفس و علم الاجتماع و همچنین معطرح بحث طلبه علم اخلاق باشد، ولی بفرق اینکه علم النفس و علم الاجتماع علاقه مخصوصی بآن ندارد و آنرا یکی از حقایق صنف اول مباحثه دایره معلومات خود نمیدانند، و طلبه اخلاق آنرا مورد بحث و تدقیق مخصوص خود قرار میدهند. مثالیون (ایند است ها)، زیاده بر دیگران عقیده دارند که علم اخلاق نباید اخلاقیات جدیدی را بدنیاء اختراع کند. اگر این جمله «اخلاقیات عبارت است از طبع اشیا» صحیح نباشد طبیعی است که هیچ انعکاسی به هیچ صورت، آنرا چنین کرده نمیتواند، و در عین حال نباید معنی آنرا این طور بدانیم که باید طلبه اخلاق دنیا را طوری بشناسند که بنظرشان بر میخورد، طوری که بیدل میگویند:

گشاد و بست چشم عالم آرا است جهان بید و پناه نی ندارد

طالب علم اخلاق دنیا را در روشنی مثال خود که در آن منکشف میشود، میبیند دنیا را اگر بهر وقت می بیند تصور نمیکند که يك مجموعه متحدی است. بلکه يك عملیه تراحم و انکشاف است و طوری که اوستامی گویند: تنازع مسلسل بزبان و اهریمن روشنی و تاریکی است. طالب العلم اخلاق مثالی باین تراحم و تنازع يك ناظر بیطرفی نیست، او منتظر

است که روشنی چیره شود، اگر چه پیش بینی کرده نمیتواند کنه در کدام جهت این چیره گئی خواهد آمد. ولی بگفته مکملی مطالعات اودر حیات و تاریخ در باره معارضه بین خاندان و حکومت؛ و بین فردیت و اشتراکیت، و بین آید بالوجی افکار و عقاید، او را باین مناظر علاقه مند میسازد. نه اینکه محض بیننده بیطرف باشد، بلکه ازین نقطه که می بیند که چه مثالی ازین تنازع منکشف میشود پس مطالعه اودر عین حال انتقادی هم هست.

مثالیت اخلاقی دوپهلوی دارد. ازیک طرف به تجارب نوع بشر می بیند و از طرف دیگر در مثال نگاه می کند. مثالیت بدون تجربه، خالی و میان تهی است و تجربه نیز بدون مثال هم کور و بی شعور است، که همه نویسندگان مثالی هر دوپهلوی را زیر نظر گرفته اند؛ ولیکن بعضی نویسندگان یکی ازین دوپهلوی بیشتر گزاشیده اند، که مثال واضح این نویسندگان فلاطون و ارسطو است. فلاطون در ظاهر چنین معلوم میشود که مسلسللاً مصروف ساختمان جمهوریت های مثالی و هم اشکال مثالی حیات بوده و کمتر به حقایق ثابتة انکشاف انسانی نظر میکرد. ارسطو از طرف دیگر ظاهراً مثال هارا پذیرد و گفته و فکر خود را بر فضائل و موسسات دولت یونان متمرکز کرده بود. هیچکدام درین عصر جدید خود را بشکلی جلوه داده که به هر دو طرف منسوب شده میتواند. بعضی ها او را پدر ارتقا ئیون دانسته اند که عالمی را از شعور دایخلی بسو جود آورده و هیچ التفاتنی به حقایق و تاریخ نکرده است و برخی دیگر بران استهزا نموده او را مؤید (جریاً علی الاصل) Status Guo میدانند، یعنی اودنیاراطوریکه دیده قبول کرده است. ولی قرار گفته مکملی، حکمت همیشه توسط فرزندان خود تعدیل و تصفیه میشود، ولذا مخالفت بین این جهات حقیقت، تماماً سطحی است. مثالین اخلاقی دنیاراطوری میشناسند که می یابند. ولی بآن صورتیکه عظمت و اهمیت آنرا ظاهر کنند، و بعبارت دیگر دران نقد و تبصره نمایند، ایشان میکوشند که مثالی بدست آرند و بران غور کنند و آنرا هدف قرار بدهند؛ و این مثال در حقیقت و در نظر شان در نفس حقایق مشمول است.

این مخالفت ظاهری شان در حقیقت نوع تقریبی است بین ایشان ، و ازین رو ارسطو دشمن فلاطون نیست بلکه شارح و مترجم او است . حاصل کلام مامی بینیم که رویهم رفته در راه تطبیق علم اخلاق به عمل سه نظریه است :

۱- نظریه اینکه علم اخلاق اصلاً به عمل منطبق شدنی نیست ، و این رأی حدسیون افراطی است ، خواه از شعبه حسییون باشند و خواه عقلییون . وهم نظریه آن ارتقائیونی است که میگویند : نمیتوان هیچ غایه را در عملیه انکشاف پیدا کرد ، و شاید يك عده معدودی از مثالییون هم به این عقیده باشند .

۲- نظریه اینکه علم اخلاق بطور مستقیم عملی است و این عموماً رأی منفعتی ها است ، و نیز رأی بعضی از ان هائی است که میگویند ممکن است بعضی غایاتی را برای نوع انسان تعبیر کنیم که در نفس عملیه انکشاف او شامل نیست .

۳- نظریه که میگوید : یکی از وظائف اولیه اخلاق این است که اهمیت حیات اخلاقی را به تناسب مثالی نشان بدهد ، که در حیات مندمیج است ، که این رأی را میتوان در عین حال عملیه نقد و تبصره نیز محسوب کرد ؛ و این رأی سوم است که ما آنرا در نظر گرفته و به حسب آن در اول کتاب گفتیم که طبع علم اخلاق معیاری و قانونی است .



## بعد دوم اخلاق (اجتماعی)

### موقف اول: فکر اجتماعی

(۱) خودی اجتماعی : تا کنون چیزی که مادر باره فرد گفته بودیم، شاید اینطور

بوده که فرد يك مقياس منعزل و مستقلی است، وليكن هر فرد جزء يك نظام اجتماعی است و فرد منعزل حتی بفهم هم نمی آید، فرد منعزل درنده است که دارای مثال خودی نیست و خودی مثالی ماست که خود را در حیات جمعیت می یابد؛ و فقط درین راه است که خود را بمقابل ما جلوه میدهد، و بلکه حتی تصور مثال ما خواهش مند این است که جمعیتی باید موجود باشد. زیرا داشتن يك خودی عقلانی كامل، متضمن این است که باید عالم مامحتویات کامل عقلی را مالک باشد، کنون تنها عالمی که ممکن است با محتویات عقلی خود موجود شود، همانا دنیای موجودات و اشخاص عقلی خواهد بود، و لیکن این مسئله بسیار پیچیده است، و فعلا همین قدر کافی است که بگوئیم که تنها در اثر علاقه که بابنی نوع بشر داریم قادر باین شده ایم که خودی مثالی خود را می یابیم. وحدت چیزی است که در کثرت تمثیل میشود. «من» مثالی آنگاه فهمیده میشود که «تو» و «او» هم بمیان آید. پس من و تو و او عبارت است از اعضاء جمعیت و جمعیت بحيث عضویتی شناخته شده، که مانند باقی عضویت های حیات است، ولی بفرق این که اعضاء حیوان تنها در معامله و تشریک عمل، وحدتی دارند، و اعضاء جمعیت، علاوه بر آن که بدون تشریک مساعی همدیگر کاری کرده نمیتوانند، در مفهوم شدن خود نیز، بهای اعضاء متوقف اند، طوریکه از شرح فوق دانسته شد، پس عضویت جمعیت نسبت به عضویت حیات، متحد تر و متماسک تر دیده میشود.

(۲) خودخواهی و غیرخواهی : چیزی که فردیت را ظاهرا نائید میکند، همانا مسئله

«تحقق ذاتی است»، که شاید چنین بنظر بخورد که پهلوی علم النفسی آن نسبتا قوی تر است،

ولی وقتیکه خودی اجتماعی آنقدر مظاهر روشنی دارد، که حتی خود خواهی را نیز رنگ اجتماعی میدهد، پس نزاع بین خود خواهی و غیر خواهی باقی نمی ماند، زیرا که فرد عضو وحدت اجتماعی و ازین رو غایه نهائی او تنها این نخواهد بود که حیات شخص خود را تکمیل کند، بلکه باید در تکمیل حیات جامعه بکوشد که خودش عضو آن میباشد. ولی با این هم هیچ گفته نمی شود که در بین این دو هیچ منازعه پیدا نشود. وقتیکه ما تنها غایه شخصی خود را می جوئیم، این وضعیت را انانیت، «خود خواهی» Egoism میگویند، در حالی که کلمه غیر خواهی Altruism این است که ما غایه دیگران را بجوئیم. و خیلی مهم است که علاقه دقیق این دو چیز را در نظر داشته باشیم.

بدروایت مکتزی، سپنسر میگوید که بین خود خواهی و غیر خواهی وفاق پیدا کند. او میگوید که اگر هر کدام ازین دو بحد افراط برسد باعث تباهی است. اگر هر يك فرد کدام خود را بجوید، یقین است که طریقه نامرغوبی است و حتی برای آن فردی که غایه خود را طلب میکند، زیرا درین حال هر کس همیشه محتاج مدد خواهد ماند؛ و از طرف دیگر اگر هر کس فقط و فقط خیر دیگران را بجوید و خود را تماماً وقف خیر دیگران بکند، در حقیقت بحق دیگران ظلم نموده است، زیرا اگر هر کس بخود بی علاقه باشد، البته از بین میرود و از مدد دیگران باز میماند، و در پایان (سپنسر) میگوید: «ما باید که نه خود خواه محض باشیم و نه غیر خواه صرف. بلکه در بین این دو مقصد گردیم. سپنسر عقیده دارد که هر چند جامعه بیشتر منکشف شود، این دو غایه بهم نزدیک تر میشوند.

ولی این آشتی سپنسر بآن میماند که انسان بخیزد و دو نفری را که از همدیگر بیگانه اند آشتی دهد. اگر ما دوشخص را فرض کنیم که یکی خود خواه و دیگری غیر خواه باشد، البته میانجی گری بکار دارد و لو که این میانجیگری مفید هم نشود، شخصیکه هنوز در قشر فردی خود، و یا بعبارت دیگر، درد نیای پست و تنگ خود زنده کی میکند،



هیچگاه نمیتواند بآن فردی که در يك دنیای وسیع و عالی تری زیست می نماید هم آهنگ شود . و نه هم ممکن است این دودنیا را یکجا جمع کرد .

اگر يك گرگ مثلاً دارای خودی باشد ، طبیعی است که دنیای خودی او فردی محض است . و ازین است که هیچگاه غار خودی خود را از آنچه هست وسعت داده نمیتواند . ولی انسان میتواند ازین حفره بدر آید و عالم عالیتری را مشاهده کند ، و هم خوب بداند که در آن عالم ، خودی یعنی (من) ، عبارت ازین نیست که من برای اینکه يك استخوان از آن من باشد ، هر چه و هر که را قربان کنم ، و قتی که انسان ازین سطح پست ، بلندی گرفت ، بدنائی می آید که در آن آنطور خودی را متحقق می بیند که در معاونت و خدمت دیگران باشد . معنی این حیات این نیست که خود را فراموش میکند و یا از خود انکار میکند و یا به خود ظلمی مینماید ؛ بلکه اگر بدیده تحقیق دیده شود ، درین موقف هنوز خود خواه تر میگردد . زیرا مرد پست اگر با مرد عالی همت مقابل میشود ، گرده نان را بخود میگیرد و شرف را بآن را دمرد و اگذار میشود ، ولی مردیکه ازین سطح پست فردی بر آمده و مرد اجتماعی شده است ، بطیب خاطر آن گرده نان را نزد آن مرد فرومایه ترك میکند و گوهر بی بهای شرف و نام نيك را می رباید .

این دو عالمی است که با موجودیت خود با هم جمع نمیشوند . و آشتی دادن این دو عالم همانا وظیفه علم اخلاق است که آرزو مند اینست که سویه ها بلند شود و عالم ها ارتقا جوید ، تا خودی ها کسب رفعت کنند .

و اگر انسان ازین خودی عقلانی و یا اجتماعی نیز ارتقا جوید ، طبیعی است که بدنای وسیع تر و سطح بلندی صعود میکند که شاید از عصبيت ها و لجاجت های اجتماعی هم بلند تر شود ، و بمثل شخص مثالی فلاطون خیر را به هماهنگی عالم کون بخواند ، که هنوز خودی برین مولانای بلخی ازین هم عالی تر و قدسی تر است .

(۳) رأی یونانیها در باره علم اخلاق: فلاطون آنقدر مجذوب طبع اجتماعی انسان

شده بود و آنقدر مطالعه حیات انسان را از پهلوی علایق اجتماعی آن ضرور میدانست که در مطالعات اخلاقی ، بجای اینکه درسجایا و مزایای حیات فاضلانۀ فرد ، فحص و تدقیق

کنند، پیش از هر چیز کوشید که ذاتیات يك حکومت مثالی را تحدید و تشخیص کنند. او میخواست که فضیلت انسان را از روی فضائل يك مدینه فاضله قیاس کنند. و این را 'راه' آسان تری میدانست. و از آن سبب در رساله اخلاقی بزرگ خود، (جمهوریت)؛ خاکه يك حکومت مثالی را ترسیم نمود. فلاطون، بر حسب رأی عامه محیط خود عقیده کرده بود، که برای وجود يك حکومت مثالی چهار فضایل امامی لازم است. که عبارت است از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت؛ و عقیده داشت که اگر اهمیت کامل این فضایل در حکومت مثالی اومراعات شود، حتماً عین آن اهمیت را در حیات فردی هم خواهد داشت. ارسطو در عقیده اینکه انسان در گوهر خود اجتماعی است از فلاطون کمتر نیست زیرا 'علم اخلاق نیکوماکوسی' اثر بزرگ خود را (که شاید بزرگترین اثری باشد که تاکنون درین باره نوشته شده است) باین روح آغاز میکند که: اخلاق جزو سیاسیات است و بزرگترین حصه کتاب او باین مصروف شده است که درباره فضایل لازمه يك رعیت حکومت یونانی و مخصوصاً آتن بحث میکند، در حالی که انسان را (حیوان سیاسی) میگفت باز هم فکر میکرد که نوعی از حیات هست که تأملی و تفکری است، و این نوع حیات زبهارها از حیات کار و بار سیاست بلندتر میدانست، ولیکن در عین حال این حیات اعلی را هم اینطور می پنداشت که باید بر شالوده فضیلت مدنی طرح شود.

#### (۴) دنایای اجتماعی: دنیائی که بمعنی کلمه برخوردی انسان اطلاق میشود، همانا

دنایای اجتماعی است که نسبتاً دنیاهای دیگر بطور مجاز است، دنیاهای دیگر انسان اگر بتوانند بدون دنیای اجتماعی در تصور بیایند، باز هم دنیاهای خیلی بسیط خواهند بود. زیرا بعد پهنوار «خودی» همین دنیای اجتماعی است که صحنه عملیات اخلاقی و باقی امور انسانی است. حیات هر فرد انسان عبارت است از يك مجموعه متوافق و متناسق اعمال او که بیش در بین چو کات يك نقشه و يك پروگرام است. این مجموعه و این نقشه و پلان و این جماعه غایاتی که آنرا انسان تعقیب میکند، «دنیائی است که در بین آن زیست میکنند» که این عالم همیشه دارای ذاتیات اجتماعی است. که حتی اشخاص نفور و نیز اشخاصی که مخالف نوع اند، نمیتوانند از نفوذ محیط اجتماعی

که بحیات شان صورتی داده است، خود را اخلاص کنند، ایشان خواه و نخواه از چیزی که معرف و عادات و موثرات جامعه شان نامیده شده است، تا اندازه زیادی اخذ و جذب نموده اند. و هم از آنچه که در بین نوع و ماملت و یادستۀ از مردم بحیث نقاط نظر اخلاقی تطبیق شده است، (چون هم حیات شان در بین این مردم به مصرف رسیده است) حتماً چیزی بخود جذب کرده اند. این فضای اخلاقی که در آن امرار حیات میکنیم، بگفته مکنزی: حصه بزرگ آن عالمی را تشکیل میدهد که در بین آن عالم، آرزوهای مامجالی می یابد؛ و ازین است که انسان (اگر در حالت غیر طبیعی نباشد) خود را يك شخصیت منعزل و منزوی نمیداند، بلکه خود را بحیث عضو يك هیئتی می شمارد؛ و ازین سبب است و قتی که ما می بینیم يك جمعیت بزرگ مردم برشته قانون مشترک و دین مشترک و مفاد مشترک را می پوشد؛ اند به مفهوم وسیعی گفتیم میتوانیم که این مردم در يك عالم مشترک کی زیست میکنند. شاید اینها از هم به مشخصات فردی خود امتیازی داشته باشند و حتی شاید سال بسال و روز بروز، عالم مخصوص هر يك ازین افراد قابل تغییر و تبدیل باشد، ولی انسان بطور عموم میکوشد که خصوصیات و مشخصات طبع فردی را رفته رفته تحت شعاع روح جامعه قرار دهد. ضرورت اینکه ما خود را با آنچه در حول و حوش ما است آشنا کنیم؛ و فواید زیاد بیکه ما از فهم این اشیاء و محیط خود میگیریم، و نیاز مند یبائی که به معاونتهای یبایی همدیگر داریم، همه اینها بذات خود عوامل کسافی است که بین افراد يك جامعه مجاست و مقاربتی را بوجود آورد، و وقتیکه ارث و تعلیم و تربیه هم باین عوامل افزوده شود، این قوم غالب تر خواهد شد.

(۵) جمعیت عضویتی است: اسلام جمعیت را آنطور وحدتی می شناسد که از وحدت عضویت بارها

مندمج تر و متماسک تر است، اسلام افراد جامعه خود را مانند اجزاء يك بنیان مستحکم میشناسد، که اینطور اجزاء بارها از اعضای جسم که نوع تمایزی از همدیگر دارند متحد تر است، و هر يك ازین اجزاء جزء دیگر را تقویه میکنند و آنرا محکم تر میسازد.

سعدی این وحدت را رنگ عضویت داده و بیک اسلوب شاعرانه که يك صیغه

عمیقی از فیز بالوجی نیز دارد چنین تصویر میکنند:

بنی آدم اعضای یکدیگر اند  
که در آفرینش زیك جوهر اند  
چو عضوی به درد آورد روزگار  
دیگر عضو ها را نماند قرار  
تو گز محنت دیگران بیغمی  
نشاید که نانت نهند آدمی

اگر چه این تصویر بیش از يك تشبیهی بنظر نمیخورد؛ اما شکی نیست که اینطور تشبیهات تخیل شاعرانه محض نبوده و بـگفته مکنزی جنبه تعلیمی هم دارد و معنی آن از منظره آن بیشتر است. نقطه مهم تشبیه درین است که شخصیت انسان هیچگاه يك ظاهره منفردی نیست و حتی جدا از اینکه بدیگر شخصیات ربطی داشته باشد، قابل این نیست که در ذهن بیاید. قیمت مثبت حیات اخلاقی انسان متکی برین روابط است که بدن آن را کد شده میبرد؛ هما نظوری که اگر عضو از جسمی که بآن اتصال عضوی دارد، قطع شود، نیز میمیرد؛ مجموعه حیات اخلاقی فرد با همه مقاصد و همه معانی و قیم آن، رنگ و رونق خود را از ان مثل و از ان موسسات و از ان عادات اخلاقی اقتباس میکند، که حیات او بین اینها منکشف میگردد. و باین صورت خیلی مهم است که حیات اخلاقی را حیات فردی تصور نکنیم، و آنرا وحدتی بشناسیم که حصه بزرگ حیات او در ان وحدت وجود دارد. و هم باید فراموش نکنیم که بر رغم همه این چیزها فرد، از خود نیز، يك حیات فردی را مالك است که درین باره باز مجال حرف می آید.

(۶) حیات اراده ایست: (شوین هاور) SCHOPENHAUER در باره اراده حیات

نظریه مخصوصی دارد، که خالی از دقت و عمق نیست، و حقیقت این است که شوین هاور از فیلسوف های مبتکر است. اگر بعضی نقایصی از قبیل روح خصامت و حس تشائم داشته است، اموری است که مربوط است بحیات طفلی و عا ثلوی این مردی که در آغوش لطف و محبت پرورش نیافته است، و هم محیط اجتماعی او محیطی بوده که باید اینطور مولودی را بمیان می آورد.

شوین هاور میگوید: غلط است اینکه همه متفق اند که جوهر عقل عبارت از فکر و ادراک است؛ ادراک در حقیقت قشر سطحی عقل است و معلوم نیست که در زیر این

پوست چه چیز است . طوریکه ما در ظاهر ، از کره زمین همان قشر ظاهری آنرا میدانیم و نمی فهمیم که زیر آن چه چیزها موجود است . آری ! درواری عقل اراده شعوری و یا غیر شعوری موجود است ؛ و عبارت است از یک قوه زنده مواظب و مباشر . اراده فعالیت ذاتی نفس است . مردم تصور میکنند که شاید عقل اراده را قیادت میکند ؛ و اگر این راست باشد بان طور است که راه بلد مستخدمی ، آقای خود را راه نشان میدهد . اراده : « مرد کور قوی البینه ایست که مرد انبکی را بر شانه خود برداشته است » اراده ما اینطور نیست که : عقل انتخاب میکند و اراده اجرا میکند ؛ بلکه اول اراده میکنیم و عقل را می گماریم که اسباب آنرا مهیا کند . پس انسان را اراده اش بحرکت می آورد ، نه عقلش .

شوپن هاور میگوید : بسا اوقات شده که با مخاطب خود محاذله نمودم و رنج بسیاری کشیدم که او را بدلائل و براهین منطقی قانع کنم ، ولی بالاخره فهمیدم که مخاطب من اراده کرده که این دلائل را نفهمد ، و آن وقت فهمیدم که باید خود را با اراده اش برسانم نه بعقلش . و ازین است که منطق چندان اثری ندارد و ممکن نیست بتوانیم انسان را به منطق قانع کنیم . و حتی علماء منطق نیز این علم خود را در راه اراده خود و کسب معیشت خود بکار می اندازند . اگر ما میخواهیم کسی را قانع کنیم ، راه آن این است که خود را بمصلحت شخصی و ذاتی او و هم به رغبت او اراده اش برسانیم .

و ازین است که انسان همیشه پیروزی های خود را یاد میدهد و از شکست های خود فراموش میکند . زیرا که حافظه نیز ، آله ایست در دست اراده . و نیز ازین سبب است که انسان در اعداد حساب خود به منفعت خود بیشتر خطا میکند تا بضرر خود ، و این خطا قصدی نیست . و از طرف دیگر می بینیم که دیوانه هم بکار خود هو شیار است : دیوانه که عقل ندارد و اراده دارد . پس عقل نسبت به اراده ، در درجه دوم است و تابع اراده است .

اگر شما در مجاهدات مردم که درباره کسب قوت و کسب نکاح و تربیه اولاد

خود میکنند، غور کنید و از قضاوت نفس خود استشاره بجوئید که آیا این کارها را با هر عقل میکنند و بنا بر اراده؟ شما بزودی خواهید فهمید که اراده انسان در اینکه باید زندگی کند او را با این اعمال سوق میدهد. مردم خیال میکنند که ایشان از بیش روی قیادت میشوند و خبر ندارند که از پشت سر تیله میگردند. گمان میکنند که بر حسب رأی و نظریه خود سلوك می نمایند؛ و آگاه نیستند که احساس غریزی ایشان، قوت بیشتری نسبت بشعور ایشان دارد، و تازیانه آن قوی تر است از مهر عقل. عقل انسان بیش از وزیر خارجه او نیست که آنرا فطرت برای اراده فرد استخدا نموده تا بتواند اشیاء را به ترازوی تأثیری که در اراده دارد، بسنجد.

آری! اراده تنها عنصر دائم و پایداری است که میتواند غرض خود را بیابد و در راه آن عمل کند؛ و افکار و مشاعر انسان را بهم مربوط کند و آنها را در یک هیئت متناسقی جمع نماید و ازین است که شخصیت انسان مرهون اراده او است، نه عقل او و مردم عوام چه خوب میکنند که همیشه (دل) را بر (عقل) ترجیح میدهند. زیرا که میدانند اراده نیک از عقل خالص بهتر است. ما می بینیم که مردم اگر شخصی را دانا و زیرک و مکار میگویند شاید او را بزرگ بشناسند، ولی محبت ایشان بشخص (صاحب دل) بیشتر است. و ازین است که دین ها بشارت حسنات را به نیکو کاری های اراده و قلب میدهد، نه بنوع عقل و فهم.

عمل اراده و حرکت جسم دو چیز مختلف نیست. عمل جسم، عمل اراده است که مجسم شده و حتی جسم در حقیقت اراده مجسمی است، و هر جزء جسم نماینده جزء رغبات بزرگ جسم است. دندانها و حلق و امعاء همانا گرسنگی است که تجسم نموده، اعضاء تناسلی، میل جفتی است که مجسد گشته، و همچنین جهاز عصبی تجسم و تجسد حس است. نوع انسان بمعنی عام، نماینده اراده انسانیت عامه است و بنیه جسمی فرد مجسمه اراده شخصی او است. فرقی که بین عقل و اراده است، این است که عقل مانده می شود و اراده ماندگی را نمی شناسد عقل محتاج خواب است، ولی اراده نشاط خود را حتی در عالم خواب نیز حفظ میکند،

مانند گی مانند درد، مرکز مخصوصی در دماغ دارد. ولی عضلاتی که به دماغ اتصال ندارد مانند (قلب) هیچ مانند گی ندارد. دماغ چیزی است که غذای خود را از خواب می گیرد ولی اراده به تغذیه احتیاجی ندارد. و ازین است مردمانی که عمل عقلی دارند، بخواب بیشتر محتاج اند.

حیات انسان در خواب، بسطح حیات نباتی تنزل می کنند. ولی درین حال نیز اراده همان جوهریت اصلی خود را حفظ می کند؛ و آن را هیچ چیز از عمل آن و اتصال آن بخارج مانع شده نمی تواند؛ و بلکه اراده، در وقت خواب، تمام قوت خود را مبدول حفاظت جهاز عضوی و تقویة حال آن می کند؛ و ازین است که جسم میتواند در وقت خواب  $\frac{1}{2}$  کسر آن انرژی را، که در بیداری باخته است استرداد کند.

«برداخ» Burdach حق بجانب است که خواب را حالت اصلی طبیعت میدانند؛ زیرا چنین پیوسته در خواب است؛ و طفل شیرخوار، حصه بزرگ وقت خود را در خواب سپری میکند. و ازین رو باید حیات مجاهده باشد برخلاف خواب؛ پس خواب پارچه ایست از مرگ و آن را ازین سبب بعاریت گرفته ایم که به کمک آن بتوانیم چیزی را که در عمل روز مستهلک ساخته ایم، استرجاع کنیم. خواب دشمن ابدی ماست؛ و چیزی است که گاهی در وقت بیداری نیز بر ما غلبه می کند.

حد پس اراده جوهر انسان است. و هیچ مانعی نیست اگر بگوئیم؛ که جوهر حیات است در همه اشکال آن؛ و هنوز هم هیچ مانعی نمیابیم که بگوئیم؛ اراده جوهر جماد هم هست و چرا اراده همان چیز ذاتی و فی نفسه، که مدام همیشه بصد آن هستیم و بسا اوقات از وصول بدان مأیوس شده ایم نباشد؟ آری اراده، حقیقت نهائی و ما هیت اشیاء پنهان است. کثون وقت آن است که مظاهر عالم خارجی را نیز بواسطه اراده تعبیر کنیم؛ علماء سابق میگفتند اراده نوعی است از قوت، وای در حقیقت قوت صورتی است از صورت های اراده؛ اگر سوالی که هیوم کرده بود ویرسیده بود که «سمیت» چیست؟ از ما بشود، جواب ما، علمی الفور، این است که «اراده» بطوری که اراده سبب عام توجه نفوس ما است، بهمان صورت اراده، علت اشیاء است

و تا وقتی که اراده را عین علت اشیاء ندانیم، تا آن وقت، خود را از شرائط غامضه مانند «قوة»، «جاذبیت» و امثال آن، نجات داده نمیتوانیم؛ اگرچه ما این قوه‌ها را نمیدانیم. ولی تا يك درجه میدانیم که اراده چیست؟ چه مانع است اگر بگوئیم که: دفع و جذب، کون و فساد، مقناطیسی و کهرمائی؛ همه اینها اراده است (۱)؟ گوییم در عنوان یکی از قصه‌های خود، جاذبه دودوست را «تشابه انتخابی» نامیده است، و شاید مقصد گوییم این باشد: همان قوتیکه عاشق را بمعشوق وصل میدهد، عین همان قوتی است که ستاره را بسقاره جذب میکند.

مادر حیات نباتی میبینیم که ما هرچند به پست ترین اشکال حیات تنزل میکنیم روی را که عقل بازی میکند کوچک تر میشود. ولی رول اراده همان است که هست و همان است که بود.

اراده در ماهدف های خود را بروشنی معرفت تعقیب میکند، ولی در نباتات بصورت کورویی شعور و بشکل مستمر تعقیب نمیخاید. لاشعور که حالت بدوی و طبیعی اشیاء است در حقیقت اساسی است که شعور نیز از آن منشعب شده است، و مخصوصاً در کائنات زنده، ولی لاشعور حتی در موجودات باشعور نیز تسلطی دارد. و ازین است که اکثر موجودات بدون شعور کار میکنند، یعنی بر طبق قوانین طبیعت خود هاسیر مینمایند، که آن عبارت است از اراده آنها.

در نباتات چیزی از ادراك شعوری، که قابل درك باشد، موجود نیست ولی حیوانات پست شائبه را از ادراك نشان میدهند. اما وقتی که شعور از مراحل حیوان به عقل انسان ارتفاع میگیرد، بخوبی ملاحظه میشود که همان لاشعور نباتی که منشأ شعور گذشته (۱) از اول این فصل می بینیم که زورق فیلسوف متوجه ساحلی است که هم بندر گاه یقین و هم سنگلاخ های لادریت آنجا موجود است. می دیدیم که فیلسوف بساحل نجات نزدیک شده میرود و خیلی نزدیک است که به نقطه «اراده کن فیکون» برسد ولی ندانستیم که چه شد، به آنجا رسید و یا به لاش های لادریت؟ حیف است که مردم بساحل حقیقت خیلی نزدیک میشوند و باز پس میگردند، مخصوصاً کینه در بعضی مواقب دوسطح مخالف رأی را يك خطی که از موی باریکتر است از هم جدا میکند، و انسان دفعتاً برآه میرسد و یا فجاً تا از راه منحرف میگردد.

بهشت عدن اگر خواهی بیا ما. به میخانه که از پای خمت یکسر بحوض کوثر اندازیم.



بود، 'سنگ اساسی شعور است'، و از این است که میتوانیم وجود آنرا در ضرورت خواب  
حس کنیم.

مهارت تخنیک کی عجیبی را کہ در حیوان مشاہدہ میکنیم، بما بخوبی نشان میدهد کہ ارادہ از عقل مقدم تراست. آن فیلی را کہ بارو پا آورده بودند، و در راه خود صدها پل را عبور کرده بود، 'نخواست کہ از یک پل کوچک وضعیف عبور کند' در حالیکہ میدید مردم و مواشی زیاد از آن عبور میکنند. ما میبینیم کہ چو چہ کو چک سگ قبول نمیکند کہ از روی میز خیز بزند، زیرا میترسد کہ بمبادا نتیجہ آن بد باشد و این ازین نقطہ نیست کہ برهان عقلی را بکار میبرد، زیرا تا کنون اینطور تجربہ را نکرده، بلکہ در اثر غریزہ فطری او است. بوزینه (اورانگ اتنگ) جانب آتش میرود کہ خود را گرم کند، ولی هیچ ممکن نیست کہ خطا کند و مثلاً قصد خوردن آن را بنماید، کہ ہمہ اینها و امثال اینها دلیل آن است کہ این اعمال بواسطہ غریزہ است، نہ در اثر کدام منطق؛ و بمعبارت دیگر اینها اعمال ارادہ است نہ اعمال عقل.

این اراده که سخن درباره آن طویل شد. اراده حیات، یعنی حد اقصای حیات است، و اینطور هم نیست که این اراده حیات، مخصوص کدام یکی از موجودات حیه باشد، بلکه تمام موجودات آنرا میجویند و در راه آن مجاهدت ها میکنند. باین که دانه گندم چطور میتواند بمدت سه هزار سال، بر قوه حیات کامنئه خود حفظ نماید، تا وقتی که به ظروف مناسب کامیاب شود و کسب نمو کند. و با آن مگل های زنده که چندین هزار سال در خلایای احجار آهک، به صبر و انتظار ظروف بهتر حیات، تا نفس خود را حفظ نموده اند. اینها همه اراده حیات است که بر همه کائنات سلطه قوی دارد، و دشمن همه آنها مرگ است.

ولی آیا اراده بر مرگ غلبه نمود ؟ آری ! توسط اراده نسل ! اگر چه تناسل زحمت ها و قربانی هائی نیز دارد ، هر موجود عضوی و قتی که بعد تناسل برسد ، به قربانی خود مبادرت میورزد . از عنکبوتی که بعد از عمل تلقیح خود فی الفور مورد حمله مفترسانه ماده خود واقع میگردد ، و طعمه آن میشود ، گرفته ، تا زنبوری که حیات خود را در راه جمع آذوقه

برای اولادی که ایشان را نمی بینند، فنا میسازد؛ و تا انسان که عمر خود را در راه تحصیل حاجات اولاد خود از قبیل طعام و لباس و تربیه خاك میگذراند، همه ایشان جانب هدفی میروند که نسل ایشان است. پس ازین جهت تناسل قوی ترین غرایز است، زیرا که یگانه وسیله ایست که اراده را مچال آن میدهد که بر مرگ چیره آید.

و برای اینکه اراده بتواند به قوه و سلامت خود اعتمادی داشته باشد، ننگذاشته است که اراده نسل زیر مراقبت عقل باشد، ولو که عقل دارای بصیرت و معرفت است. و ازین است که هیچ کس حتی فیلسوف ها هم نتوانستند از حکم این اراده سر کشند.

اراده تناسلی به معرفت هیچ پای بندی ندارد. و درین میدان، کورانها رفتار می کنند، طوریکه لاشعوریت در طبیعت نیز بهمین وتیره سیر می نماید. و ازین است اعضاء تناسلی که کانون این اراده است بمقابل مشعل دماغ که مثل معرفت است، ایستاده شده است. علاقه بین دو جنس، نقطه مرکزی پنهان همه سلوک و اعمال انسان است؛ و با اینکه بسیار میکوشیم، که آنرا به پرده ها بپوشیم، باز هم در هر چیز نمایان میگردد. این علاقه است که سبب جنگ ها و غایه آشتی ها، اساس جد و مرگ و مزاج، سرچشمه نکته ها، کلیدها و تلمیح ها و معنی همه عبارات مرموز است.

فلسفه محبت، در اطراف متابعت پسر ب مادر، و پیروی پدر ب آرزوهای اولاد، و تبعیت فرد برای نوع، دور میخورد، و قانون جاذبیت جفتی قبل از همه چیز، این است که مونس، مونس خود را، بدون شعور، اختیار میکند؛ و از آن پهلوی اختیار میکند. که برای انتاج نسل مساعد باشد.

هر کس عقب جفتی میگردد، که پهلوی نقص خود را بدان وسیله تکمیل کند، تا آن نقص در نسل دوام نکند، ازین است که مرد ضعیف البنیة دوست دار زن قوی است. و هر انسان در جفت زندگی خود کمالی را در نظر میگیرد، که خودش فاقد آن است؛ و حتی نقص او را (اگر جپیره کنندۀ نقص خودش باشد)، بچشم کمال مشاهده میکند. زیرا هر کدام ازین دو رفیق زندگی، متمم رفیق دیگر است؛ و ازین است که رغبت زیادی باو دارد و همه این ها برای کمال نسل است. و از همین راه است که حقی اگر

جمال درین راه خدمتی کرده نتواند، آنهم جاذبیتی ندارد. چنانچه می بینیم جوانان ولو که جمالی هم نداشته باشند، از پیرانی که جمال رخسندۀ دارند، قابل ترجیح شمرده میشوند.

و بر همین اساس است که بدبخت ترین حالات زن و شوهری آن است که فقط از روی عشق صورت میگیرد (اگرچه برای بقای نوع «مناسب ترین اشکال ازدواج گفته می شود» و سبب آن این است که غرض نهائی ازدواج، بقای نوع است نه لذت فرد. ولی بعقیده شوین هاور. مسعود ترین ازدواج ها آن است که بر اقیّت پدران زن و شوهر صورت بگیرد. اگرچه این طور ازدواج با اینکه متضمن سعادت زوجین شده میتواند، برای حفظ نوع آنقدرها مساعد نیست، که ازدواج عشقی باین کار مساعد است، زیرا دختریکه دنبال جاذبه عشق میرود و از نصیحت والدین خود منصرف نمیکرد، در حقیقت ایثاری میکند و بطبع خود چیزی را انتخاب میکند که بنوع او مفید تر است. گویا او وظیفۀ خود را در مقابل نوع، بر سعادت شخصی خود ترجیح میدهد. آری محبت دقیق ترین ذریعه ایست برای انتخاب طرف محبت. و این چیزی است که مشر بهترین ثمر نسلی میشود. ولی از آنجائیکه «محبت فریبی است» (۱) که طبیعت آنرا برای اغراض خود ایجاد کرده است، بهترین ازدواج آن است که این فریب را از میان بردارد؛ و این کار ممکن شده نمی تواند؛ و بعبارت دیگر، ممکن نیست که کسی به ازدواج خود مسعود شود، الا فیلسوف. اما فیلسوف ها ازدواج نمی کنند (۲). از جمله علامات اینکه فرد نزد حاجات نوع فروتنی دارد. و اینکه برای تسلسل و بقای نوع آله محضی است، این است که قوه حیاتی فرد متوقف است بر جهاز تناسلی او.

غریزه جفتی، روح درخت نوع است که حیات از آن کسب نمومیکند. فرد نسبت به نوع مانند برگ است نسبت به درخت. که هم از درخت غذا میگیرد و هم آنرا تغذیه میکند. و ازین است که غریزه جفتی غریزه قوی است که از اعماق طبیعت ماسر زده است.

(۱) محبت دعوتی است از طرف عالم مثال؛ و جاذبه ایست از دنیای حقیقت؛ و ترغیبی است از خودی اجتماعی.

(۲) سقراط و ارسطو، که از جمله علم برداران بزرگ فلسفه اند، ازدواج کرده اند.

و قتیکه انسان خصی میشود ، مانند آن است که از درخت نوع که بران زندگی داشت قطع میگردد؛ و وقتی که از آن درخت جدا شد طبیعی است که پشمرده میگردد . و قوای بدنی و عقلی او انحطاط میکند. و هم از طرف دیگر ، دیده می شود که خدمت فرد بنوع ، و عبارت دیگر : کمر بستن به عملیه تلقیح ، مورث تعب ، و حتی انحطاط تمام قوای بدنی است . و هنوز در بسیاری حشرات ، این کار موجب مرگ آنی و فوری ایشان است ، ولی در انسان خاموشی قوای تناسلی علامه این است ، که هرگز نزدیک شده ؛ و هم افراط در کار تناسلی بهر سنی که باشد باعث کوتاهی عمر میگردد. و از طرف دیگر ، اعتدال این کار موجب تزئید تمام قوای انسان ، و مخصوصاً قوه عضلی است ، چنانچه این نقطه در باره ورزش کاران یونانی ملاحظه میگشت که همه این ها دلیل آن است که حیات فرد بصورت نهائی خود بدون از جزء مستعاری از حیات نوع ، چیز دیگری نیست .

تناسل اوج بلندترین حیات است ، که بعد از آن موقع را بدست نسلی که انتاج کرده است میدهد ، و باین طریق ، طبیعت ، نوع را تسلسل میدهد ، و این چیز است که همیشه در تکرار و تسلسل است .

پس تعاقب موت و حیات افراد ، بهمانند نبض های نوع است ؛ و هرگز نسبت بنوع ، مانند خواب است برای فرد . این است فکرت طبیعت در باره خلود . زیرا عالم تماماً با همه ظواهر خود عبارت است از اراده یگانه پنهانی ، که مجسم شده است ، گویند میگوید : ارواح ما دارای طبیعتی است ، که بر فنا عصیان میکنند ، و فاعلیت آن از ازل الی الابد اقتداد دارد . ارواح ما بهمانند خورشید است ، که به چشم های زمینی ما چنان می نماید که غروب کرده است ، ولی در حقیقت هیچگاه غروب نمی کند و همیشه در نور افشانی خود پایدار است . این عبارتی است که گویند از من « شوین هاور » گرفته است ، نه اینکه من از آن اقتباس میکنم .

همه اجزاء یک حقیقتیم ، اما وجود ما در زمان و مکان ، ما را کائنات جدا گانه نشان میدهد . پس گویا زمان و مکان ، اصل جدائی افراد است ، که توسط آن حیات به کائنات عضوی

متمایزی که گوئی هر کدام پارچه جدا گانه که بجای جدا گانه وقت علیحده افتاده است، تقسیم شده است. و زمان و مکان در حقیقت نقاب وهمی است که بمقابل چشم ما افتاده؛ و اتحاد اشیاء را از نظر ما پنهان میسازد. و اگر بخواهیم آن نقاب نظر کنیم، بدون يك نوع؛ و عبارت دیگر يك حیات، و بالاخره و فی الحقیقه، يك «اراده» چیز دیگری نیست. حقیقت فلسفه این است ثابت و بفهماند که: بخوبی بدانی که فرديك ظاهره ایست، نه يك چیز ذاتی. و هم بتو مدلل سازد که در خلال تغییرات لاینقطع ماده، صورت ثابتی در استمرار خود مداومت میکند.

کسیکه نمی تواند به مردم و اشیاء، بصورت مجموعی؛ و در تمام دوره های تاریخ بحیث اشباح و اوهام ببیند، نباید که دعوی داشتن ملکه فلسفه را بنماید. فلسفه حقیقی تاریخ این است که انسان بتواند وجود ثابت لایتغیری را درك کند؛ و اگر ما اشیاء را ظاهراً متغیر می بینیم درست است که این تغییر دائم و بی نهایت، تفسیری است از حوادث پرجز و جنبال، ولی اصل وجود ثابت، امروز آن غایبی را تعقیب میکنی، که دیروز آنها را پیوراند. بود؛ و این سلسله ایست که الی الابد جاری است، که فیلسوف تاریخ باید این چیز را در همه حوادث در نظر داشته باشد، و باید بداند که انسانیت در همه جایسکی است، با اینکه در هر جای ظروف مخصوص موجب تخالف عادات و اخلاق و رسوم و مجاملات ایشان میگردد. پس اگر تو تاریخ (هیرودوتس) را میخوانی میتوانی که آنرا از نقطه نظر فلسفی برای مطالعه تمام تاریخ انسان که فی بشماری و به هر زمان و مکان آنرا معتبر بشناسی. رمز حقیقی طبیعت، همان فکر ت دایره است، که نشانه تکرار است.

ما همیشه میخواهیم: معتقد باشیم که تمام مراحل تاریخ، گامهای تمهیدی و ابتدائی بوده و غایه آن عصر امروزی است، ولی این نظریه باطلی است. در هر عصر که نظر کنی، فیلسوف های آن اینچنین گفته و اینچنین نظریه داشتند. اما عامه الناس که در همه عصرها و دوره ها، اکثریت مطلق را داشته اند، همان چیزی بودند که امروز میباشند؛ و این شیوه دوام خواهد داشت. و ما با «ولتیر» هم عقیده ایم که: دنیا را طوری که در جهل و بد بختی یافته ایم، بهمان طور خواهیم گذاشت.

ما که اینجا رسیدیم ' به معنی جدیدی از چیریت ' برخورداریم ' سیمینوزا میگوید: اگر سنگی را که پرتاب میکنیم دارای ادراکی باشد، در آن وقت، متیقن خواهد شد که بارآده آزاد خود حرکت کرده است .

و ما با این قول او این را نیز اضافه میکنیم که اگر سنگ این عقیده را بکشد حق بجانب است . زیرا قوه که سنگ را پرتاب میکند ' همان قوه ایست که مرا نیز سوق میدهد . و آن چیزی که در سنگ از قبیل تماسک اجزاء و جاذبه و سختی ' موجود است و جوهریت آنرا تشکیل میدهد ' عین آن چیزی است که من ( شوین هاور ) آنرا بنفوس خود مشاهده میکنم ؛ و آنرا ( اراده ) مینامم . و اگر سنگ نیز معرفتی میداشت آنرا ( اراده ) میخواند . اما اراده نه در سنگ و نه هم در فیلسوف ' بهیچ صورت آزاد نیست . آری ! اراده آزاد است ولی بحیث مجموع خود و بحیث کل متحد (۱) . زیرا این اراده کلی است که بمقابل خود دیگر اراده را نمی بیند که آنرا تحدید کند و یا آن تحدی نماید . اما هر جزء این اراده عامه ' و هر نوع جدا گانه ؛ و باز هر موجود عضوی نوع . و بالاخره ' هر عضوی از این موجود عضوی . اراده خصوصی را مالک نمیشد . و محدود و محصور است بآن سر نوشتی که اراده کل برایش تشخیص کرده است .

هر انسان معتقد است که از ازل دارای حریت کاملی است ؛ و گمان میکند که در هر لحظه میتواند : اسلوب جدیدی در حیات برای خود بگزیند . ولی معنی سخن خود را نمیداند . زیرا او نمیتواند شخص دیگری سوای آنچه برای خود هست بشود ؛ و لیکن تجربه بزودی برایش نشان خواهد داد که او آزاد نیست و او پیر و ضرورت است ؛ و هیچ ممکن نیست که سلوک خود را متغیر بسازد ؛ ولو که همه مجهودات عزم و تفکر خود را درین راه بکار اندازد . و از آغاز زنده گی تا انجام آن ' باید عین اخلاقی را که دارد ، ولو که آنرا بعضاً اقتقاد میکند ، بکار اندازد ؛ و آن رولی را که بدست او داده اند ، تا آخر آن ' بازی نماید .

(۱) شوین هاور شمع است که از مواد محترقه تصوف ساخته شده است ولی قسمتش نبود که افروخته شود ، و اگر افروخته میشد ، همه غرایز بدبینی و خصامت او در آن آتش می سوخت و کدانون گرمیرا در دل اروپا بمیان می آورد در صحن حرم دیدم دی منبجه میگفت کاین خانه بدین خوبی آتشکده بایستی .

این بود خلاصه نظریات فیلسوف دقیق و مبتکر ، و در عین حال نویسنده متشائم و سرکش چرمی . که ما خواستیم قدری مفصل تر از آن صحبت کنیم . اگر چه بعضی بیت های این قصیده خارج آهنگ بحث ما است . ولی چون گریز نهائی این قصیده که نمیتوان آنرا مدحیه گفت ، بطوری که نمیشاید آنرا هجائیه هم نامید ، رو به مر فته اجتماعی است ، خواستیم که خواننده گان ما از نظریات این فیلسوف که بمعلومات اجتماعی اشارات دقیقی دارد بی خیر نباشند .

### (۷) وجدان محصول دنیای اجتماعی است: در ظاهر امر چنین معلوم می شود که

وجدان يك ظاهره علم النفسی است ، ولی وقتی که انسان تعمق میکند میداند که وجدان آن ظاهره نفسی است ، که مولود دنیای اجتماعی است . وجدان گاهی در استعمال خود عبارت است از آن مبادی اساسی که مبنی علیه قضاوت اخلاقی است و هم گاهی عبارت است از آن مبادئی که يك فرد آنرا در عملیات خود تطبیق می کند ، و هم گاهی بمعنی يك نوع خصوصی لذت و الهی است که حین وفاق و باخلاف خود نسبت بمبادی حس میکنیم ، که این اخیر الذکر به قبول نزدیک تر است . ولی بهتر است طوری که مکنزی میگوید ، این شق سوم را چنین تعدیل کنیم که وجدان عبارت است از حس الهی که در اثر عدم وفاق بمبادی حاصل شده است ، که این تعبیر به شق دوم هم مقاربت نزدیکی پیدا میکند . زیرا مبادئی که بواسطه آن انسان حس الهی میکند باید قبلاً با و معلوم باشد ، و با وجود این هم ، شق اول نیز ، نباید از نظر بیفتد . زیرا اگر فرد تماماً به مبادی عمیق تر عقلی که قضاوت اخلاقی نهائی بران متکی است مستشعر باشد ، البته وقتی که برخلاف آن کار کند ، يك نوع اله حس میکند . بهر صورت شکی نیست که اله وجدان همیشه همدوش تخلف آن وظیفه است که بواسطه و بد رستی شناخته شده است . کنون ما دیدیم که مبادی وظیفه که نزد فرد معلوم است ؛ عموماً توسط دنیای اجتماعی که فرد در آن زیست میکند ، مشخص می گردد . پس لاجرم وجدان فرد باید عموماً بذریعه همین دنیا مشخص گردد . و ما میتوانیم به جرئت بگوئیم که وجدان انسان خود را به آن نظام اشیائی که نزدش بهترین و بلند ترین نظام ها است ، مربوط میداند ، و حتی در هر دنیائی که انسان در آن زیست میکند ، خواه انسان آنرا دنیای بلند ترین بداند یا نداند ، بعضی انواع آلام

موجود است که مشابه الم وجدانی است، مثلاً انسان الم ویا خجالت حس میکند اگر از آداب مجلس تخلف می کند و یا از ذوق سلیم بیرون می شود، و حتی نیز از شعور بعضی نقصان های جسمی و بعضی تشوهات مقام می گردد، با اینکه میدانند دنیائی که این نقایص جزوی دران وجود دارد، دنیای عالی و حتی مهمی نیست و حتی اینکه نیز میدانند که این نقایص فعل اختیاری او نیست و از قوه اش بیرون است که آنها را رفع کنند، که این طور آلام را آلام (مشابه وجدانی) می نامند، زیرا ما در ادراکات و انعکاسات خود دریافت میکنیم که مسئول این نقصانات نیستیم؛ و هم از طرف دیگر میدانیم که اینها عیوبی نیستند که جدی باشند و اهمیت نقایص اخلاقی را داشته باشند، ولی با این هم احساس المی دران لحظه که واقع می شود، از الم وجدانی به مشکل فرق خواهد شد. بعضی اوقات این احساس مشابه وجدان به وجدان در تنازع می افتد؛ و حسب مثالی که مکنزی می آورد: بارها شده که ایفای وظیفه موجب تخلف آداب مجلس شده است؛ و انسان مجبور شده است که یکی از دو الم را: الم تخلف از وظیفه و یا الم تخلف از آداب مجلس را متحمل شود. و باز وجدان گاهی خود را بدنیائی مربوط میدانند که گذشته است، مثلاً ما، باین نزدیکی ها، از عالمی به عالم دیگری متبدل شده ایم، درین حال دیده می شود که وجدان قدری خود را پس می کشد، و بیشتر می خواهد که بدنیای گذشته مربوط باشد، ازینکه بدنیای جدید، و ازین است که بروایت مکنزی مورهد Muirhead وجدان را عنصر محافظه کار حیات انسانی تعریف کرده است. باین طریق که وجدان اصرار میکند که تا وقتیکه ما تماماً بدنیای جدید خود عادی میشویم، در دنیای گذشته بماند، و تا وقتیکه ما تمام علایق خود را با دنیای قدیم خود قطع نمیکنیم، وجدان علایق خود را از آن دنیا قطع نمیکند. و ازین است که انسان ممکن است گاهی هم بدرد وجدانی و یادرد مشابه وجدانی گرفتار شود، اگر کاری میکند که بر حسب عقل جواز داشته باشد و حقی اگر آنکار وظیفه مثبت او باشد؛ بشرطیکه آن کار جزء دنیای گذشته او باشد، در حالیکه بدون هیچ و خز ضمیر میتواند تعهد جدید الانکشاف خود را نقض کند. بصورت عموم آلام وجدانی همیشه ما را در اثر عدم وفاق با آن مبادئی معذب میکند، که نزد ما بحیث مبادی عالی و نهائی شناخته شده باشد، و این مبادی که نزد ما اینطور شناخته شده است، عموماً آن مبادی میباشد که، در دنیای اجتماعی که بین آن عادتاً زیست می کنیم، بحیث وظائف و روابط اجتماعی قبول شده باشد.



## موقف دوم: نظام اجتماعی

(۱) امر اجتماعی: ما در اثر ملا حظات سابق، تايك اندازه دانستيم که ماهيت «شاید» چیست؟ و ميتوانيم بگوئيم که کلمه «شاید» قانونی است که توسط خودی مثالی ما بر خودی عملی ما تحميل شده است؛ و از آنجائی که خودی مثالی ما همان خودی عقلانی است، و خودی عقلانی ما در انزال و انزوا تحقق پذير نیست، و بايد در جمعيت بنی بشر متحقق شود، پس بايد که اين کلمه «شاید» بر جمعيت ها، بمثالی که بر افرا د تحميل می شود، نیز اطلاق گردد.

مانه تنها ميگوئيم که شايسته فرد است، که اينطور و يا آنطور کار کند، بلکه اين را نیز ميگوئيم که شايسته جمعيت نیز هست، که اينطور و يا آنطور مو سساتی داشته باشد، فردی که بطور شايسته و بر طريقه (شاید) کار ميکند، در باره او ميگوئيم که فرد خوب و صحيح است. همانطور هر جمعيتی که بطور «شاید» تشکيل شده است ميگوئيم: جمعيتی است که نظام خوب دارد و مو سسه های آن عادلانه است. ما در هر واقعه که باشد عين فرد موجود و با عين مملکت موجود را با مثال يك فرد عقلانی و با مثال يك مملکتی که بطور عقلانی تشکيل شده است، مقارنه می کنيم.

(۲) عدل: راست است که: «فقط بواسطه عدل است که آسمان ها و زمين ها بر ياست» ولی شايد همان قدر که تقدير نظام طبيعي آسمان ها و زمين ها مشکل است، بهمان اندازه تعيين ماهيت اجتماعی عدل نیز دشوار باشد، بهر حال چیزی که ما اينجا کرده ميتوانيم اين است که ماهيت آنرا در مبهم ترين و عام ترين شکل آن بيان کنيم، زیرا که بیشتر از اين اگر شرح و تفصيلی بکار باشد، مرجع آن کتب سياست است.

نظم عادلانه جمعيت را مکنزی اينطور تعريف می کند: «ترتيبی است که دران حيات مثالی همه اعضاء جمعيت آنقدر بکفايت پيشرفت کنند که درخور امکان باشد»

و هم مکنزی تشکیلات غیر عادلانه را چنین شرح میدهد: « که دران دسته های بزرگ آنطور محکوم شده اند که نتوانند حیات خود را پیش ببرند » و همچنین آن تشکیلاتی که دران يك دسته ، آنقدر غریب و آنقدر خوار ری کش و آنقدر مملکی بر دیگران باشد که نتواند ملکات خود را تربیه کند؛ و قادر نباشد که جانب تکمیل طبیعت خود را بهمه برساند؛ و همچنین ظلم است اگر نادان بیکاره آقامی شود و بسر اقتدار می آید ، و دانا و کار گریا مال و خوار می گردد . « نجات اینگونه دسته ها » طوری که مکنزی ادا می دهد « همیشه از وظائف مهمه ، و بلکه تنها وظیفه خطیر مردان خوب و عاقل دوره های تاریخی بشر بوده است » .

### (۳) عرف خاص و عرف عام : (یا قانون و رأی مردم) همین عرف عام است که روزی

عرف خاص میشود ، یعنی شکل قانون را میگیرد . ولی اینجا رنگ عمیق تری را از عدل کسب می کند و بیشتر موجه میشود ؛ و ازین است که يك اذعان بیشتری میتواند که تحمیلی و اجباری باشد ، پس عرف عام است که اساس اساس قوانین میشود . مایه بینیم که قوانین ، کفایت نمی کنند ؛ اگر مردم طبعاً بی قانون باشند ؛ ولی اگر مردم منتظم و عاقل میشوند ، طبیعی است که قوانین بطاق نسبان خواهد ماند . شرایط حیات همیشه در تبدیل است ؛ و قوانین وضعی که در يك وقت خیلی مفید است ، رفته رفته ، در وقت دیگری بسیار مضر می شود . پس در بسیاری از شعب حیات ، بهتر است که عادات اعمال خوب و افکار نیک را بر مردم تزریق و تلقین کنیم ؛ نسبت باینکه بایشان قوانین وضعی سخت و شدیدی معرفی کنیم . و باین هم نمیتوان از اهمیت تاثیر قوانین وضعی انکار نمود . رأی عامه بسیار به آهسته گی نشرو نمو می کند ، و دسته های بسیاری از مردم در جامعه می مانند که ازین رأی عامه متأثر نمی شوند . الا اینکه رأی عامه شکل قانون مشخص را بگیرد ، و مجازات بآن ضمیمه شود . و بسیار هم شده است که اینچنین قوانین وقتی که وظیفه خود را انجام نموده است ، دیگر بیکاره مانده و مردم فسخ آنرا نمائند ، و در حقیقت همه قوانین همین طور اند . قوانین برای بشر بسیار سخت و بسیار رسمی است اما تا زمانی که مردم در اثر آنها ، به روح آزادی حقیقی بدانند ، که تا آن وقت قوانین برای اینکه تاخت و تاز خواهشات پست مردم را جلو گیری

کنند، بسیار ضروری است. آن چیزی را که مردم اولاً بواسطه ترس می کنند، رفته رفته، بآن آموخته شده و آنرا بعد از آن از روی عادت اجرا می نمایند. و بعد از آن نیز پیش تر رفته آنرا به ارا ده شعوری خود عملی می سازند. پس نظم، قرار گرفته مکنتی، اولین قدم قانون است؛ و قدم دومین آن عادت، و سومین آن فضیلت است.

#### (۴) حقوق و واجبات : این دو کلمه باهم متلازم است زیرا طبیعی است

که هر حق بهمراه خود واجبی را می آورد، نه تنها از آن نقطه نظری که واضح است، یعنی و قتیکه يك انسان حق دارد شخصی دیگر نیز واجبی دارد که حق آن حقدار را رعایت کند، بلکه بنظریه مکنتی يك معنی دقیق دیگری هم دارد که این است: و قتیکه شخصی دارای يك حق شد، بمقابل این حق واجبی هم پدید می شود، که این حق خود را بخیر عامه بکار بیندا زد. این حقیقتی است که از نظر بسیار نویسندگان مخفی مانده، و سبب آن این است که ایشان در بین واجب قانون و واجب اخلاقی فرق نکرده اند، عموماً آسان است که رعایت حقوق را توسط قوانین موضوعه اجباری بسازیم، ولی کار آسانی نیست و اجباتی را که هم دوش آن حقوق است، توسط این قوانین بقوه تحکیم کنیم. بلکه روی هم رفته در قوانین واجباتی وجود ندارد، مثلاً کار آسانی است که ملك و مال شخصی را حفظه کنیم، ولی بسیار زحمت ده خواهد بود که کسی را مجبور نمائیم که ملك و مال خود را عاقلانه و بمفاد جامعه، به صرف برساند. این که گفته اند: «انسان هر چه بخود بخواد کرده می تواند» تنها از نقطه نظر قانون است، ولی از نقطه نظر اخلاق: انسان واجباتی دارد که همه چیز خود را برای خیر عموم بکار بیندا زد، و هر چه را بخود می پسندد بد یگران هم پسندد. حقوق انسان در حقیقت، زیاده تر از آن چیزهایی نیست که برای خیر عمومی است، و از همین نقطه است که انسان حق مالکیت آن چیزها را دارد، و چون فقط از نقطه نظر مفاد عموم است که مالک آن شده است، پس بهتر است که آنرا برای این مقصد استعمال کند، زیرا که انسان برای شخص خود حق چیزی را ندارد. انسان جزو يك مجموعه اجتماعی است و تنها به آن چیزی حق دارد که برای خیر اجتماع باشد.

## (۵) حق حیات: اولین و بازنترین حق انسان، حق این است که زندگی کند،

این حق در اثر این است که غایه اخلاقی انسان 'طبعاً' شخصی و یک نوع تحقق ذاتی است. اگر غایه مطلوب انسان یک چیز دیگری ماورای شخص می بود، شاید در آن وقت حیات فدای آن چیز می شد. و چون آن خودی که محقق شده میتواند خودی اجتماعی است. البته بعضی اوقات انسان حق بجانب شمرده می شود که خود را در راه جمعیت خود قربان کند و 'ولی بطور یک ضابطه عمومی' خیر انسانی مقتضی آن است که حیات برای تحقق خودی، مداومت داشته باشد. و ازین سبب است که شناسائی احترام حیات باید قبول شود. در بعضی اشکال باستانی جامعه ها، این حق اساسی بدرستی مرعی نشده است، اطفال مهجور و حتی موودمی شدند و اسراء کشته می شدند. و درین باره ها هیچ تردیدی نبود. و حتی بعضاً در جامعه های مدنی، احترام حیات خیلی کم بود و غالباً عمل دول (مقاتله) را اجازه میدادند. و حقیقتاً اگر قیمت حیات بطور لازم تقدیر میشد، جنگ ها هم باید از میان میرفت، و ملل مدنی باین فجایع اقدام نمی کردند، و انوم و هائی در و جن را برای قتل غام، بکار نمی انداختند، و باز اینهم باید در نظر گرفته شود که ملل اروپائی بر رغم اینکه عالمی را بخون کشیده و میکشند دعوی این را دارند که در داخل کشورهای ایشان حق حیات احترام شده است؛ که این هم دعوی گرافی است. زیرا ناآمین حق حیات هیچگاه صورت گرفته نمی تواند، تا وسائل حیات در بین تمام افراد جامعه تامین نشود. زیرا حق این که انسان زندگی کند مقضی این هم هست که حق کار هم داشته باشد.

حق حیات مانند باقی حقوق، بهر امر خود واجب هم دارد و آن عبارت ازین است که حیات خود و همچنین حیات دیگری را محترم بدانیم، کسیکه برین واجب تجاوز می کند، یعنی عملاً حیات را ازین می برد، بحق حیات جنایت می کند و باید قانوناً از آن حق محروم شود.

## (۶) حق آزادی: حق دوم بعد از حق حیات، حق آزادی است، و ضرورت این آزادی متکی

بر این حقیقت است که باید مثال اخلاقی توسط اراده فرد محقق شود، و چون فرد بحکم این که باید غایه نهائی خود را بشناسد، حتمی است که باید آزاد باشد، تا بتواند اراده خود را استعمال کند، که شناسائی این حق بعد از حق حیات حتمی است. برده گی تا مدت های زیبا دی

بعد از آن که اسیران جنگ را بمرگ روبرو می کردند، دوام داشت و حتی کنون بعد از آنکه برده گئی از بین رفته است، باز هم بقول مکتزی بعضی شرایط مقاولاتی کنونی که نسبت به کار و هم جایدادی شود، غالباً بطور جدی مانع سلوک آزاد فرد میگردد.

درین شکی نیست که آزادی بطور مطلق ممکن نیست، و نباید کسی طالب آن باشد ولیکن این طور هم نباید باشد که در یک جامعه منظم، بعضی افراد آن مجاز باشند که هر چه بخواهند بکنند. حقی که باید محفوظ باشد این حقی است که انسان حیات خود را بدون مداخله دیگری حتی الوسع بتواند هم دوش حفظ نظام اجتماعی منکشف سازد، حق آزادی به همراه خود این واجب را نیز همراه دارد که آزادی را برای غایبه های عالی عقلانی بکار بیندازد. زیرا آزادی: گلی است که بشینه عقل زده میشود و جاهل که برده جذبات است روی آزادی را دیده نمی تواند. ولی این هم حقیقتی است که آزادی مقاعی نیست که خریده و یاداده شود، آزادی چیزی است که باید کمائی گردد.

(۷) حق ملکیت: حق ملکیت را باید یک جزو حق آزادی بشماریم: قریباً همه مقاصدی که انسان بطلب آن می افتد محتاج ذرائع و آلات است، و اگر انسان حق آنرا نداشته باشد که چنین آلات و ذرائع را استعمال کند، پس آزادی او در این که غایات و مطالب خود را تعقیب کند، مسلوب است. و بالنتیجه آزاد نیست.

حق ملکیت طبعاً متضمن واجبات ملکیت نیز هست، و واجب مادر باره ملکیت، این است که آنرا عاقلانه به خیر عمومی بکار بیندازیم. در جامعه هایی که ایفای تعهدات قابل اطمینان نمی باشد، حق ملکیت نیز محفوظ نیست، و ازین جهت در اجتماع باستانی اینطور حقی دیده نمی شود، و فقط از روزی که انسان بمدنیت و تعلیم و تربیه شروع کرده است، قابل آن شده است که دارای حق ملکیت شود. بعضی نویسنده گان (مانند فلاطون که در مملکت مثالی خود تذکر میدهد) عقیده دارند که باید یک جامعه املاک هم موجود باشد و هیچکس حق ملکیت خصوصی را دارا نباشد، ولی این سهوی است که بر هیچکس پوشیده نیست. ارسطو غالباً درین فکر خود حق بجانب است که در مملکت مثالی خود میگوید:

هر کس حق دارد که ذریع ضروری خود را آزادانه استعمال کند، ولیکن در نظر داشته باشد که آنرا به خیر عمومی بکار اندازد.

(۸) حق پیمان: يك حق مهم دیگر حق پیمان است، که باید پیمان بجا آورده شود. اگر شخصی خود را آماده میکند که بدیگری خدمت کند، آن شخص دیگر حق آنرا دارد که خدمت او را بپذیرد. در جمعیت های قدیم چیزی بنام مقاوله و پیمان موجود نبود و روابط ذات البینی مردم، بگفته مکنزی، فقط از روز تولد قایم شده و دوام میکرده است، و بدون قوت دیگر چیزی این روابط را تغییر داده نمی توانسته است و ازین است که گفته اند: «جمعیت ها از نفوذ شخصی، به قرار دادها ارتقاء می جویند». حق پیمان متضمن این واجب نیز هست که نباید در پیمانی داخل شویم که ایفای آن خارج از وضع معقول ما باشد. مثلاً انسان این آزادی را ندارد که پیمان برده گوی خود را امضاء کند، که اینطور پیمان خواه از طرف فردی باشد و یا ملتی؛ قانوناً لغو است. حق پیمان، مانند باقی حقوق، تنها چیزی است که میتواند در جامعه های مدنی و متمدنی بخوبی انکشاف کند.

(۹) حق تعلیم و تربیه: این حقی است که اگر به پیمانه حقیقی آن مراعات می شود؛ گویا حق همه حقوق ادا می شود. همه بدبختی های جامعه ها ازین است که چهل؛ مادر رذایل است، و هر چند این حق تظاهر می کند و موقع حقیقی خود را اشغال می نماید، بهمان اندازه حقوق بمواقع و مراکز خود قرار می گیرد. حق حیات، حق آزادی و تملک، و هر حقی که انسان دارد؛ همه مرهون این است که جامعه بحقوق و واجبات خود بداند. و ازین است که حق تعلیم و تربیه را نمی توان تنها حق دانست، زیرا پهلوی واجب آن آنقدر نیز قوی است که بمشکل میتوان در بین این هر دو فرقی گذاشت. گفته می توانیم که هر فرد هم حق دارد و هم واجب اوست که بحسب استعداد خود تعلیم و تربیه اخذ کند، زیرا تعلیم و تربیه برای تحقیق خودی عقلانی ضروری است. ولیکن این حقی است که حتی در جامعه های متمدنی نیز بخوبی شناخته نشده است و حتی که درین عصر

بقول مکنزی؛ در جامعه‌های خیلی پیشرفته هم تعالیم نهائی عملاً بدسترس عموم نیست. ولی بهر حال واضح است که باید هر شخصی دارای آن ذریعی باشد که بتواند ملکات عقلی خود را به بهترین صورت ترقی و انکشاف دهد. و بالجمله روح حقوق و واجبات درین نقطه است، که ما مستحق داشتن حق آن ذریعی هستیم که برای انکشاف حیات ما، در آن راهی که برای خیر نهائی جامعه ما بهتر و مفیدتر است، ضروری گفته می‌شود، و همچنین ما زیر بار تعهداتی می‌باشیم، که این ذریع را به بهترین صورت در راه آن غرض خود، که خیر جامعه باشد، استعمال کنیم.

#### (۱۰) موسسات اجتماعی: طوریکه اجناس انواع دارد، و طوریکه انواع

اصناف دارد، جامعه ما هم موسساتی دارد که عین آن وظیفه را اجرا می‌کند. افراد نوع، با اینکه در ماهیت خود یکی می‌باشند، باز هم در اثر داشتن اراده، مشکل است که بتوانند مستقیماً خود را بمحض شیرازه نوعیت بهم‌دیگر خود مربوط کنند، و ازین است که اصناف، رابطه بین ایشان و بین نوع ایشان می‌شود. همین طور است موسسات نسبت به جامعه و به کشور، موسسات است که از راه‌های متعددی افراد را به جامعه مربوط می‌کند، و شیرازه جامعه را بسته می‌نماید، و طبیعی است که این گونه روابطیکه ایشان را بهم وصل می‌کند، در علم اخلاق اهمیتی دارد؛ و ازین است که ما می‌خواهیم بعضی از موسسات مهم آن را ذیلاً شرح دهیم:

#### (۱۱) خانواده: خاندان بزرگ محبت طبیعی بنا یافته است. موضوعات مهم عائله

این است که حفاظت و احتیاطی را برای طفل بی وسیله مهیا کنیم، و از طرف دیگر يك فضای مساعدی را برای بهترین اشکال دوستی و محبت و انکشاف قوای عقلانی فراهم سازیم. اکثر مردم باین عقیده اند که سرپرستی طفل توسط لطف و مهربانی پدر و مادر، بهتر صورت پذیر است، نسبت باینکه این سرپرستی بعهده نظم و ترتیب حکومت باشد. ولی انکشاف عقلانی آن توجه بیشتری لازم دارد، که قرار گرفته مکنزی: مراقبت پدر و مادر درین باره بسیار محدود است، و ازین سبب ضروری است که تعلیم و تربیه

اطفال اجباری باشد 'و این تعلیم و تربیه شکل مفیدی داشته باشد 'و بهتر است کودک کتان را از یسکه بکارهای نامناسب خود اشتغال کنند 'و یابه بسیار کودک کی داخل کار شوند 'جلو گیری کرد .علاقه زن و شوهر غالباً بر اساس تساوی است و اگر این تساوی بواسطه کمی محبت بین شان صورت نگیرد هیچ نظم و ترتیب حکومت نمی تواند یکی را مطیع دیگری کنند الا اینکه مداخله ناگواری به آزادی شخصی نماید .

## (۱۲) کارگاه : علاقات ذات البینی عملة کارگاه 'تأماً برعکس روابط

عائله است ؛ این علاقات بر خلاف علاقات خاندان 'بر محبت بنا نیافته 'بلکه بنای آن بر قرارداد است 'و همچنین روابط عملة بر اساس تساوی نیست 'بلکه بر اساس اطاعت و آمریت است . البته در خاندان هم آمریت و اطاعت موجود است و فرزندان به والدین خود اطاعت دارند ؛ ولی در عائله همیشه آنکه هنوز انکشاف نیافته است به آنکه انکشاف یافته است و همچنین آنکه هنوز نمی تواند از خود دفاع کند 'به آنکه کفیل دفاع اوست 'اطاعت می کند ' که اطاعت عملة کار را ازین قبیل نیست ' که تأمنکشف بمنکشف ' و بیچاره به محافظ آن باشد ' بلکه در این جا اطاعت در اثر بعضی اغراض خارجی است . درین باره قدم مهمی که باید برداشته شود ' این است که باید اصولی وضع شود که قرار دادها عادلانه شود ' و اطاعت بانجائی نکشد که ازان بوی برده گی بیاید ' ولی مکنتی از اینسکه هر چند ممالک جانب ترقی پیش میروند 'علاقات عملة کارگاه ها از وضع خاندانی دور شده میروند 'حق دارد که اظهار تاسف میکنند در حالی که مز دور در زمانه های قدیم خود را فرزندان صاحب کار میدانست و صاحب کار خود را پدر او . باید این را نیز فکر کنیم که آیا خوب است که علاقه کاردار و کارگر علاقه پدر و فرزند و علاقه مثل علاقه خاندان باشد ؟ زیرا علاقه که مثل علاقه پدر و فرزند باشد ' دران وقتیکه رشتة محبت ذات البینی قطع میشود ؛ بزودی رنک استبداد را میگیرد ؛ و شاید بهتر این باشد که علاقه کار و کارگر ' علاقه صرف قرار دادی باشد ' زیرا که اگر چه درینطور علاقه های تجارتنی مظا هر محبت و اخلاص کمتر است ' ولی دران بعضی خصایصی موجود است ' که تا بیک



انداز از بیعدالتی می‌کاهد، احساسات مهربانی بیشتر از علاقه همسایه‌گی و هموطنی نشئت می‌کنند. نه چندان از علاقه با داری و نوکری. و بهتر است جامعه درین باره‌ها موسسات تعاونی داشته باشد که این موسسات نسبت بخود عمال، بیشتر میتوانند که در روابط مافوق و مانحت خدمت کنند.

هر چیزی که بتواند علاقه مافوق و مانحت را قدری نرم تر و خوشگوارتر بسازد طبیعی است که بنظر تقدیر دیده می‌شود، و ازین رو باید همه موسسات تعاونی و کوپراتیفی بشدت و صمیمیت تقویه گردند.

آیا کدام نوع محصولات این کارگاه‌ها را باید تشویق کرد، و کدام يك را باید مانع شد؟ این سوالی است که مربوط است بعلم اخلاق، ولی سوال اینک که صنایع بچه‌طریق مفاد بیشتری حاصل می‌کنند، سوالی است که بعلم اقتصاد متعلق است. ولی بحسب شرایط حیات جدید صناعی، صنایع را که عموماً تقویه می‌کنند و با جلو گیری می‌نمایند. همانا در اثر تبدلانی است که درخواست اشیاء مصنوعی واقع می‌شود و این تبدلات عموماً در اثر تبدل ذوق و فیشن و عادات و رسوم زندگی بعمل می‌آید، پس اینجا شاید تعارضی بین غایه علم اقتصاد، و غایه علم اخلاق پیدا شود، و مخصوصاً که اگر اقتصاد فائده مالی را در نظر بگیرد، و اخلاق هیچگاه نخواهد که مصنوعات مضر صحت و مضر اخلاق بین مردم شایع شود، و ازین است چنانچه سابقاً گفتیم اشخاصی که حق قرارداد را دارند، طبیعی است که بمقابل آن و اجبانی هم دارند و باید که بمقابل نفع شخص خود، خیر عموم را در نظر بگیرند.

(۱۳) مدینه فاضله: طوری که دیده می‌شود، رنگ این مدینتی که بما نزدیک

شده میرود قیافه جدی مقاولانی را نشان میدهد. و هم دیده می‌شود که این مقاولات روری می‌شود که جای بسیار ملکات را اشغال کنند، درین شکی نیست که این مقاولات در وجود آوردن يك، جامعه مدنی خدمت میکنند، ولی رفته رفته شکل می‌کشد که مردم را بخود گرفته و فردیت را ازین خواهد برد، اگر محبت درین وقت بداد این مردم نرسد.

آیا وظیفه حکومت مر کزی و یا محلی نیست که باز محبت عابِلوی را سلسله جنبانی کنند؟ محبت، بزرگترین و بهترین و محفوظترین رشته های افراد است رشته ایست که میتوان فردیت را بواسطه آن گره زد، و هم میتوان جامعه را توسط آن شیرازه نمود. طبیعی است که حیات مدنی امر وزه، خواهش مند این است که باید در شهرها و قصبه ها، حمام ها و مستشفی ها و باغ های عمومی و مکاتب و کتابخانه ها و باقی مراکز علمی و صحنی و تفریحی بوجود آید، و البته این چیزها ئی است که حتما بوجود آمده و می آید. ولی نباید فراموش کرد که ارسطو خیلی بجا گفته بود: «وظیفه حکومت را مهم تر درین دانسته بود» که نشر فضیلت کنند تا تمرکز قوه و پول نماید. حکومتانی که میخواهند وظیفه خود را انجام دهند، باید پیش از همه چیز به نشر اخلاق بکوشند و این بصورتی میشود که خودشان بدو اخلاقی شوند. تاجر خیال میکند که غایه نهائی اعمال تجارت او تحصیل پول است، مغنی هم میگوید غیر از آواز خوش، دیگر از من چه می خواهید؟ طبیعی است معلم حساب هم خواهد گفت من اینک که دود و چهار است، با طفل درس داده ام! اگر باور ندارید امتحان کنید. شعبه های مالی و اقتصاد، طبیعی است که غایه خود را طورری سجل نموده اند که بدانند فارموله های عناصر، قابل هیچ تغییری نیست، و قتی که انسان درین طبقات خوب غور میکند می بیند که حکومت درین ها حل و مزج شده، و فضیلت فرار نموده است.

حکومات دنیا باید بدانند که بدون فضیلت نه تاجر، تاجر میشود و نه مغنی، مغنی، ملت اگر تعلیم نهائی اخلاق نداشته باشد، بزرگترین قوه است برای اینکه حکومت را از بین ببرد، و آنرا تا کام مطلق گذارد. حکومانی که از یستی خودی های اخلاقی خود، بخود فرو رفته بودند، برای خود به قمر میدیدند که در بین کتمله بی فضیلت و بی سجه زندگی کنند، ولی روزی که دارای طموح شدند و بنا خطری را در مقابل خود حس نمودند، و قتی بود که پشیمانی سود نداشت، روزی یکی از حکام یکی از رعایای خود گفت: اگر کدام فرماندهی درین دیار حمله کند و باین شهر داخل شود شما چه خواهید کرد؟ آن فرد زعیمت گفت: قصبه غرائبی بخط خوش

می نویسیم و بسا و تقدیم نمودیم و او را خیر مقدم می گوئیم. زیرا این چیزی است که حکومت شما، بماندگاری و تعلیم نمودن است.

(۱۴) مسجد : باید هر موسسه، پای بند دین و اخلاق باشد و ولی مسجد موسسه ایست که مرکز دین و مجرب اخلاق است و ازین سبب باید روی اقبال همه موسسات جانب آن باشد.

مسجد، پاک ترین و خدائی ترین موسسه برای در و برای دران است و آنجائی است که خودی حقیقی و خودی مثالی انسان، بکمال وضوح بی نقاب میگردد. در دیگر موسسات بیشتر خودی اجتماعی است که مظاهر می کنند. ولی اینجا خودی مثالی است و بلکه بارها بالاتر از آن خودی مثالی که فلاطون گفته است. در هر جایی که دیده می شود جامعه مرکب از افراد است اینجا جایی است که فرد مرکب از جماعت است.

ما تا اینجا موسسات اخلاقی را بیان کردیم و مسجد را یکی از ایشان ساختیم و ولی خطا کردیم. مسجد تنها موسسه اخلاق نیست، بلکه سرچشمه اخلاق و منبع همه موسسات اجتماعی است. و طوری که همه تناقضات و اختلافات اخلاق را تنها ما بعد الطبیعه اخلاق حل می کنند و همه را بهمدیگر وصل می نمایند؛ همینطور مسجد که در حقیقت ما بعد الطبیعه موسسات است، همه موسسات متناقض را بهم جمع می کنند. ممکن است کلیات بتواند افراد خود را زیر لواء خود جمع کند و ولی موسسات مختلف النوع را هیچ چیز نمی تواند بهم ارتباط دهد. الا مسجد. همین مسجد است که موسسه بانك را بدار المساكين نزدیک می کنند. طوری که آرسطو عناصرا را امهات دنیای کون و فساد گفته و هم طوری که قرآن پاک مکه مکرمه را ام القری فرموده است؛ همین طور مسجد، مجرب و مادر همه موسسات اجتماعی است. و هر موسسه که در حجر بر لطف و پر مهر آن تربیه نشود و روی اقبال خود را با آن طرف نیاورد، طبعاً ناکام است. شرکتنی که صدقه نمی دهد و موسسات

خیریه، کمک نمی کنند، بزودی سرمایه خود را با مملکت خود بتاراج میدهد. و بر همین اساس است که حافظ میگوید:

ساقی بجام عدل بده باده تا گدا غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند  
اگر موسسه حکومت ازین محراب روی میگرداند ملت او نیز از روی بر خواهد تافت  
پیغمبر (ص) میفرماید که مسلمان در مسجد مانند ماهی است در آب. این سخن حق است  
زیرا که مسجد محیط حقیقی مردم مثالی است. شاید در هر موسسه فضیلتی موجود باشد  
ولی همه فضایل در مسجد متمرکز شده و آنجا رذیلتی وجود ندارد. پس آنجا است  
که خودی حقیقی و خودی مثالی، محیط حقیقی خود را می یابد؛ و آنجا است که همه  
خودی ها با هم جمع می شوند، و یکدیگر را می شناسند، و آنجا است که رفته رفته، بیکی ارتقا  
می جویند. مسجد، امام و محراب و شیرازه بند همه موسسات است، که از عالمه  
تأسیسات باید این حلقه را بگوش داشته، و این رشته را بارشسته جان خود  
به پیاپی بند.

(۱۵) مملکت: مظهر منکشف اجتماعیت انسان است. غریزه گله گری انسان

بقرون متوالیه، بصورت بدوی خود، در انسان موجود بود، و بشکل های گوناگونی تظاهر  
میکرد که کمون تزکیه و مرکز منکشف خود را بشکل مملکت یافته است، مملکت  
آنگاه آغاز می یابد که عادات، جای خود را بقوانین واگذار می کند، و آنجا قبیله است که  
وحدت اجتماعی به پیکر بالیده خود جلوه می نماید. مملکت مراقب نهائی علاقات اجتماعی  
است، حکومت قوانین میسازد و باز تطبیقات این قوانین را مراقبت میکند. و نیز اموری را  
انجام میدهد، که با آسانی از عهد مجهودات افراد برآورده نمی شود، امثال تهیه و سائل  
دفاع ملی، و ذرایع مخابراتی و مواصلاتی، که تفصیلات اجراآت مملکت، بشرح و بیان لازمه  
خارج يك رساله مقدماتی اخلاق است، و کتاب مفصل و مبسوط اجتماعی به کاردارد، اگر  
فلاطون سیاست را جزء اخلاق قرار داده و یارسطو اخلاق را جزء سیاست ساخته است، مقصد  
هر دو این است که فضایل بصورت مجموعی در بین اهالی نشر شود. فرد و جامعه سیاناً دارای  
همان سلوك و همان غرائزی می باشند که باید در روشنی مبادی اخلاق سیر کنند. انسان

نمی تواند که بین خودی فردی و خودی اجتماعی تجزیه شود؛ و با اینکه علم اخلاق دارای دو جلد متباین گردد، که یکی برای فرد باشد و دیگری برای جامعه، مکارم انسانی دارای دو حصار است: یکی حصار داخلی که عبارت از اخلاق است، و دیگری حصار خارجی که عبارت از قانون است، و پاسبانی این هر دو حصار، بدنه حکومت است، که حصار اول را با اعمال خود تقویه می کند و حصار ثانی را با اداره خود، یعنی حصار اول به سلوک شخصی مامورین و حکام تقویه می شود، و حصار دوم به اجراءات اداری ایشان، و عبارت دیگر: حصار اول مروهون است به نشر فضائل قولی و عملی از باب حکومت، و تعمیم معارف، و توسیع موسسات عرفانی؛ و حصار دوم مربوط است به نظم و دیسپلین و وقف همه مظاهر خودی فردی، بجمال و جلال خودی اجتماعی.

پس اخلاق یگانه وظیفه ایست، که حکومت وجود و حیات خود را مروهون آن میداند، و حکومت بگانه موسسه ایست که برای خدمت به اخلاق بمیان آمده است. همین غرائزی که فرد به تسویه و تصفیه و تزکیه آن ها مامور است، عین همان غرائزی است که حکومت بعین این وظیفه بمقابل آن ها موظف است. ولی بفرق اینکه غرائز در فرد، بصورت ملذذات ظاهر می کند؛ و در حکومت بشکل موسسات و ادارات، نمایش می نماید.

(۱۶) دوستی: بیک حساب میتوان آن را در جمله موسسات محسوب نمود.

ورنه دوستی چیزی است که ما آن را غایه نهائی موسسات می شناسیم، موسسات برای آن است که دسته از افراد را گرد مفکوره جمع کنند و علاقه را بین افراد ایجاد نماید، دوستی عصاره طبیعی و حقیقی غریزه اجتماعی است. در جامعه هائی که علاقه محبت و برادری بیشتر استحکیم شده است، آن جامعه ها مسعود ترین و فایز ترین جامعه ها بوده اند. این طور جامعه ها ئی که سنگ اساسی موسسات ایشان محبت باشد، بارها بهتر و مسعود تر است از آن جامعه ها ئی که محبت را بحیث محصول موسسات توقع می کنند.

جامعه ها ئی که افراد ایشان بهم دوست و برادرند، بحیث عائله زندگی میکنند ولی جمعیتی، که بواسطه موسسات میخواهد ارتباط افراد خود را قائم کند آن جمعیت بیشتر صبه مقولاتی دارد.

دوستی يك نوع وحدنی است ، كه نویسند گمان علم الا خلاق یونان قدیم بآن اهمیت مخصوصی میدادند ، و ارسطو در كتاب بزرگ اخلاقی خود حصه بزرگی را بآن وقف نموده است ؛ و هم این علاقه در بین اتباع مكتب ابقور ، بعالی ترین درجات خود رسیده بود ، حتی بدرجه كه میگویند : مقام مملكت و حكومت را اشغال کرده بود . در عصر جدید چون عالم اجتماعی وجدان ، بواسطه كتب و مسافرات و غیره ، زیاده تروسعیت اختیار کرده است ، دیده میشود كه اهمیت این رشته محكم شخصی قدری سست شده است . ولی باز هم این حقیقت باقی است كه من در دوست خود يك « من » دیگر را می بینم ، كه بمن ضمیمه شده است و بالتبعیجه ، دنیای شخصیت من آنقدر وسعتی اختیار کرده است ، كه ممكن نیست بواسطه دیگر علایق اجتماعی دارای این وسعت می شد ؛ و مخصوصاً در آن جائی كه دوستی مثالی باشد ، مثل آنكه دوست انگشت خود را بفارمار بگذارد و نیش مار را به شكیمائی تحمل كند ، تار فیق او كه دمی استراحت كرده ، نه تنها از زهر مار مصون بماند ، بلكه استراحت او بواسطه دم نزدن رفیق مار گزیده او مختل نشود . و یا آن جوان جو انمرد دیگری كه در بستر دوست خود ، كه قرار بود او را در آنجا بكشند ، پنهان می در آید و می خواهد بجای دوست خود ، آن دشمن را كه بسینه دوست او حواله شدنی بود ، بدل پراز محبت و عاطفه خود بردارد .

### (۱۷) امر و نهی اخلاقی : در همه ملل نوعاً او امر و نواهی موجود است ، كه به بعضی

كارها امر و از بعضی نهی میکند . بعضی از این او امر و نواهی رنگ « باید » را میگیرد و عقوبتی هم در پی آن است . و این امر و نهی شرعی است كه بیشتر طبیعت اجتماعی دارد . ولی امر و نهی اخلاقی كه صبغه « شاید » دارد فضیلتی است كه باید هر شخص فاضل به هدایت مردم و نشر فضائل بپردازد . ملت هائی كه این شیوه در بین ایشان عمومیت دارد ، بهترین ملت هائی باشند زیرا فضیلت : بزرگترین سرمایه ملت است . و فضیلت بطور تبلیغ و هم بصورت كلسكتو بهتر و بیشتر نشو و نمو می كند . نسبت با اینكه مر بوط بقوه دستة از مختسبین و یا پولیس باشد .

مابیشتر از تقارن و تقابل حقوق و واجبات حرف زدیم، ولی لازم نیست که حقوق و واجبات همیشه بمانند دو گوش اسپ باهم توأم باشند، بعضی اوقات حقوق خفی تر و واجبات بارزتر بوده، و باز هم دیده شده که در مورد دیگری بالعکس بوده، و همچنین گاهی شده که واجبات اهمیت بیشتری نشان داده و گاهی هم در بعضی مثال ها، حقوق در صف اول ایستاده شده است.

و همچنین گاهی فرمان اخلاق بصورت ایجاب صادر شده و گاهی هم بصورت نفی. مثلاً در مورد (حق حیات) اینطور صادر شده است: «مکشید نفسی را که حرمت آنرا خداوند بر شما واجب ساخته است». چون بزرگترین و عنیف ترین قیافه که بمقابل احترام حیات ایستاده میشود، همانا آدم کشی است، پس موثرترین فرمانی که درین باره داده شود این است که (مکشید نفس را). قتل چیزی است که حاجت هیچ شرح و بیانی ندارد و عبارت است از تخریب هستی طبیعی دیگران، ورنه این نهی بهمین قدر يك امر مشخصی متوجه نیست، بلکه روح آن عبارت است از احترام حیات، که باید حیات خود و دیگران را احترام کنیم، و وقتی که انسان بحیث اینکه انسان است، در خود فکرمی کند، میداند که حیات انسان عبارت از دم زدن (تنفس) محض نیست، بلکه این حیات دامنۀ وسیعی دارد و این عالم صغیر، و اگر بهتر بگوئیم، این عالم کبیر، بسیار چیزها را دربر دارد، که احترام آزادی و احترام سنجیه و امثال آن هم در آن مندمج است. و در حقیقت نقطۀ مرکزی همه حقوق و واجبات همین احترام حیات است، که اینجا بشکل نهی صادر شده، که پهلوی شرعی آن مربوط است به حکومت و محاسب و پهلوی اخلاقی آن فضیلتی است که بفرد اخلاقی سپرده شده است.

و نیز در مورد احترام (ملکیت)، اخلاق بما امر می کنند که: «اموال خود را در بین خود، به باطل نخورید»، که گویا درین باره جهت نهی این کار متضمن تفصیل جهت ایجابی آن است. از قبیل دزدی و اختلاس و رشوت، و هم متضمن این است که ذرایع و آلات رفاه دیگران را خواه مادی باشد، و خواه معنوی، مانند وقت و شهرت و امثال این ها، تملك ننمائیم، و هم ضمناً دلالت میکند که مال خود را نیز به باطل نخوریم و ملکیت خود را احترام نمائیم.

و به آلات و ذرایع حیات خود بی اعتنائی نکنیم و آنهار احیف و میل نمائیم، و هم اشارتاً ارشاد می کنند که بیکار نباشیم و خود را طفیلی حیات دیگران نسازیم، زیرا این هم کم از دزدی و اختلاس نیست، که توسط بیکاری خود، کار و بامحصول کارایشانرا بماطل غصب نمائیم.

و همچنین درباره (احترام نظام اجتماعی) جنبه منفی را منصوص ساخته میفرماید: «و نهی می کنند شما را از فحشاء و منکر و بغی». اینجا ارشادات و دلالات زیادی است، فحشاء و منکر و بغی، شاید نسبت بمبادی نفسی خود، ردیلت های فردی میباشد، ولی طبیعت و سوق کلمات این ردایل، به پهلوی اجتماعی آن میل بیشتری دارد، و بطوریکه این ردایل مخالف مبادی اخلاقی است، بهمان اندازه و بلکه بیشتر از آن معارض نظام اجتماعی است، مخصوصاً طوریکه گفته اند: (طبیعت دزد و امراض اخلاقی متعدی است) و تقریباً همه این ردایل مرادف است بآن لفظی که در یونان معمول بود و میتوان آنرا به حیا و با احترام که آزر معنی هر دورا میدهد، تعبیر کرد. این حس آزر ما را از مداخله بیجا به موسساتی که تحکیم و تثبیت شده است نهی می کنند، مثلاً ما را از تجاوز بحرمت خانواده ها ممانعت می نماید، ما را وادار می کنند که بمرکب فرماندهی کشور احترام کنیم و همچنین همه مصادر امر حکومت تشکیلاتی را بنظر احترام ببینیم. استناد این دسته و صایا بر آن است که باید حفظ و بقای نظام اجتماعی، که ما بآن مربوطیم بحشم اهمیت دیده شود، يك فرد سپاهی عموماً خود را موظف میداند که امر ما فرق های خود را اطاعت کند، ولو که بداند کدام یکی از ایشان درین امر خطائی کرده است؛ و همچنین رعایا خود را متعهد میدانند که بمصادر فرماندهی مملکت خود مدد کنند و لو که بفهمند که قوانین شان چندان عاقلانه نیست؛ و گاهی هم شده که مرد سیاسی خود را اخلاقاً مجبور دیده که بپایونی خود کار کند. اگرچه که با جمیع شعب پروگرام یارنی، موافقت نداشته است.

در مورد (احترام مقام حقیقت و راستی): چون این يك فضیلتی است که پهلوی اخلاقی آن خیلی قویتر است و شاید کمتر زیر زول شرع و قانون آید، بیشتر جنبه «شاید» آن در نظر



گرفته شده است نسبت به « باید » و ازین است که کذب و نفاق بیشتر مورد نکوهش واقع شده است تا اینکه بصیغه نهی معرفی گردد .

نویسنده گان اروپائی ، دروغ را تنها از نقطه نظر اعمال سنجیده اند ، ولی دروغ بد و نوع است : دروغی که درباره عمل است و دروغی که نسبت بواقع است ، و هر دو نوع دروغ ، مباحث عنهای علم اخلاق است . دروغ نسبت بواقع هم دو نوع است . یکی آنکه خبری که از واقع میدهد مطابق به نفس الامر نیست ، مثلاً اگر کسی بگوید : که هندو کش در همد است ، در حالی که واقعاً در اثر عدم اطلاع بحالت جغرافیائی عقیده اونیز همین باشد ، درین وقت شاید خبر او بضمیر او مطابق باشد ( زیرا که عقیده او اینطور است ) ، ولی مطابق بواقع نیست . دوم اینکه خبری که از واقع میدهد ، شاید مطابق به نفس الامر باشد ، ولی مطابق بضمیر او نیست . مثل اینکه منافقین « گفتند : ما شهادت میدهم که تو رسول خداوندی ، خداوند میداند که تو رسول خدائی ، و خداوند شهادت میدهد که منافقان دروغ گو یانند . » یعنی ایشان اگر چه خبر شان مطابق بواقع است ، ولی مطابق بضمیر شان نیست ، و ازین رو ، « نظام » نویسنده مشهور معتزلی ، عقیده کرده است که دروغ آن است که قول مطابق ضمیر نباشد .

دروغی که نسبت بعمل است ، هم بد و نوع است : دروغی است که عبارت است از تخالف گفتار و کردار ، چنانچه کسی بکسی وعده میکند و آنرا ایفا نمی کند ، و دروغ دیگری است که عبارت است از تخالف گفتار باندیشه . مثل اینکه کسی بکسی وعده میکند ، و همان وقت باندیشه او این است ، که این وعده فریبی است و من آنرا عملی نخواهم کرد ؛ و این دو نوع دروغ مربوط بعمل ، ازهم فرق بار زی دارند ، مثلاً شخصی وعده میکند باین نیت که بوعده خود ایفا نخواهد کرد ، درین صورت دروغ او فقط از نقطه نظر شق دوم است که الفاظ او مطابق به نیت او نبوده ، ولی شاید که نسبت به نقطه نظر شق اول راست گفته باشد ، زیرا ممکن است آن وعده کاذبانه خود را کدام روزی ایفا کند ؛ و چون این فرق نزد نویسندگان اروپائی معلوم نبود ، ایشان تصور می کردند که دروغ چیزی نیست که زبانی باشد و دروغ زبانی وجود ندارد . اینکه دزد از دزدی خود انکار

میکنند، دزوغ زبانی است که مخالف واقع است، و یا اگر انکار مفصل نری میکنند و میگویند: من این کار خلاف قانون دین و اخلاق و انسانیت را نکرده‌ام؛ گویا خبری میدهد که نه مطابق نفس الامر است و نه مطابق ضمیر او، زیرا که در واقع دزدی کرده است و هم عقیده نداشته که دزدی خلاف دین و قانون و اخلاق و انسانیت است، که اگر این عقیده را می‌داشت باین عملی که مخالف آنها است نمی‌پرداخت. و اگر گاهی دروغ عملی هم پیدا شود، دروغ گفته نمی‌شود. مثلاً شخصی دو تابستان جانب چپ جاده را سایه دیده و برخلاف مقررات ترافیک، با آن طرف می‌رود و چون پوایس را ناظر می‌بیند، دسمال خود را بجلو خود چند گامی دورتر بزمین انداخته و آن چند گام را پیروته واپس می‌گرد و عملاً نشان میدهد که رفتار او دران جهت بواسطه گرفتن دسمال او بوده است؛ که درین جاشخص مذکور دروغ نگفته است، بلکه حیلۀ ساخته است، و یا مثلاً شخصی کاری میکند، که در نظر مردم خوب است؛ که این را ریا می‌گویند. حیلۀ عملی است که غایب آن عین آن چیزی نیست که مردم نشان داده شده، و ریا عملی است که غایب آن، طوری که نمایش شده است، خیر نیست.

ولی همه این احترام‌ها از خود مرکز دارند که آن مرکز آنها در انسان نمایش یافته است. چرا حس این احترام بدیگری از موجودات حیة وجود ندارد؟ برای اینکه در آنها (خودی) تذکر و تکرار است. پس همه این احترام‌ها پیر و است (به احترام مقام خودی) ولی کدام خودی؟ اگر خودی عبارت از دم زدن و حس کردن باشد، پس باید سخن خود را که گفتیم: دیگر حیوانات خودی ندارند، واپس بگیریم. و اگر «خودی» عبارت از مقام بلند عقلانی باشد، پس باید خود را با صورت احترام کنیم که «خودی» را درین شیوه پیش ببریم و ارتقا دهیم.

اینجا است که وحی و الهام آسمان اخلاق بشکلی خطاب نهی میکنند که فحواى «شاید» دارد نه منطوق «باید». و میفرماید: «مباشید مانند کسانی که خدا را فراموش کرده اند». یعنی اشخاصی که خداوند را فراموش کرده اند، مرکز عدل و مبدء دانش و روح فضیلت را از یاد برده اند؛ و طبیعى است که درین حال مملکت «خودی» ایشان

مرکزیت اداره و اراده را از دست داده و دستخوش انارشی سوايق شده است ، ولذا بقوشايسته  
 نیست که آنطور باشی . انسان بکدام طرف ارتقا می جوید ؟ جانب طبیعت و خواہش های  
 طبیعی می رود ؛ و یا جانب مبادی سامی عقلانی ؟ طبیعی است راهی که جانب ارتقا داریم  
 آن راه نیست که ما را بقهقرا جانب طبیعت می برد . بلکه راهی است که ما را بآ نظر فی  
 می کشاند که ما آنرا مابعد طبیعت ، دنیای مجرد و دنیای صفات خداوند ، می خوانیم . تقرب  
 این دنیا است که « خودی » های ما را از سطح عالم طبیعت و حیوان بلند می کند  
 و « خودی » های عقلانی و مثالی و حتمی قدسی بماعطا می کند . پس خدا است که :  
 « بیاد اول ها آرام می شود » و بنام او اعمال مارنگ سلوک و بالاخره شکل فضائل می گیرد .  
 کسیکه دزدی میکند ، دزد است ؛ و آدم کش ، قاتل است ؛ ولی کسیکه خدا را  
 فراموش میکند هر چیز بدی که بگوئی هست ، زیرا که او مرکز حقیقی خود را رها کرده  
 و مملکت هستی او مانند کشوری سر در هرج و مرج است .

پس احترام « خودی » ، « خودی حقیقی » اولین وصیت دنیای اخلاق و سر همه فضائل  
 است . احترام خودی عبارت ازین است که روی اقبال خودی را بآن وجه مقوجه سازیم  
 که خودی از ان کسب وجود و باز کسب تحقق میکند ، و هر چند که ما به صفات زنده و نیکوی  
 خدا تقرب می کنیم بهمان اندازه خود را بلند و خودی را شسته و مقدس می سازیم .  
 احترام حقیقی خودی این است که مرد بدون خدا بکسی نیایش نمی کند .  
 و بدون خدا بر کسی توکل نمی نماید ، و بدون خدا که مرکز حق و راستی است . بدیگر  
 چیزی تن در نمیدهد . کوشش دائم و بیداری حتی المقدور و عزم جزم ، و خدمت خلق ،  
 و خیر عموم ، نصب العین حیات خدا پرستانه اوست .

(۱۸) عدل و احسان ، یا وظائف و فضائل : « خداوند شمارا به عدل و احسان امر میکند ،

اینجا فرمان عالم قدس بصورت مثبت و بشکل امر است . ولی امر قدسی در اینجا به صیغه  
 غائب است نه متکلم . برای اینکه صیغه اخلاقی روشن تر گردد ، عدل عبارت است از وصایای  
 منفی یعنی منہیات ، مثلاً میگوید : نکش ! دزدی مکن ! بمال مردم تجاوز مکن ! ، در وقتی که ما  
 این امری را اطاعت نمودیم ، البته شاید بگویند که ما عادلیم ولی قرآن پاک می خواهد که

انسان ازین هم بهتر باشد، و وقتی که دائره عدل را تکمیل نمود، بآنجا ایستاده نشود و قدمی جانب احسان هم بردارد؛ پس تاروی که انسان هنوز وظائف (عدلی) خود را تکمیل نکرده بود؛ پای بند دسته آرنهی ها بود. ولی بمجردیکه پای بسرحد احسان گذاشت، آنوقت بدسته از او امر مثبتی رو برو شد. امثال اینکه: مهربان باش! بخشش و بخشایش کن! دستگیری نما! دوستی کن! بخویش و بیگانه مدد رسان! در دائره عدل گفته میشد که کسی را میاژار! ولی در قلمرو احسان گفته میشود که بهر کس نیکی کن! عدل می گوید: درنده مباش! احسان می گوید که آری علاوه بر آن که باید درنده نباشی باید احسان هم باشی.

و اصل این مسئله این است که واجبات عموماً در قابلیت اینکه تعیین شده میتواند؛ وزیر فارموله آمده میتواند؛ از هم متفاوت است. و هم در مطلقیت و نسبیت خود اختلاف دارد؛ که ممکن نیست همه را زیر یک فارموله آورد. و ازین سبب است که بعضی نویسندگان کوشیده اند آنها را تفریق کنند. و واجبات قابل تعیین را ازان دسته واجباتی که به ا بهام خود باقی می مانند جدا نمایند. که این تفریق، اشکال متعدده را برای خود گرفته است. بعضی نویسندگان آن واجباتی را که قابل تعیین و تحدید دقیق شده میتوانند بنام وظائف یاد کرده اند؛ و آن حصه دیگر را که زیر کدام فارموله آمده نمی توانند، فضائل خوانده اند. و بعقیده شان مرد فاضل آن است که بیشتر از وظیفه که بصورت معقول ازان متوقع است نیکی می کند، تفریقی که کانت نموده است هم تقریباً همان تفریق عدل و احسان است. کانت چنین شرح میدهد که: بین وظائف واجب کامل و بین وظائف واجب ناقص، فرق بارزی است. وظائف واجب کامل عبارت است ازان توقعات مشخص و معینی که از ما میشود و این توقعات هیچ مشروطیتی ندارد و همیشه مطلق است. مثلاً بطور واضح بیا میگوئیم: شاید کسی را بکشی، شاید دزدی کنی و این ها عموماً بشکل نهی و منفی است. اما وظائف واجب ناقص: همیشه بشکل امر و مثبت است و هم نمیتوان آنرا بطور مطلق تکمیل کرد. این وظائف همیشه نسبی و مربوط است بزمان و مکان و ظروف و حالات. و انسان هیچ مجبور نیست که باید در همه طرق وجهات کار خیر کند؛ بلکه باید در طریق مخصوص خود بهر طوری که راه آنرا پیدا می کند، کار خیر

خود را عملی کنند؛ و این را ارین جهت بنام و ظائف واجب ناقص گفته اند که نمیتوان آنرا زیر یک فارموله آورد .

یک تفریق دیگری هم هست ، که قرار تقسیم مکنزی ، سه قسم دارد ، و سه رقم و ظائف را تعیین می کنند ، اولاً وظایفی که بصورت مشخص زیر یک فارموله آمده در قوا بین مملکت عرض نمود می کنند و بدنبال تخلفات آن مجازاتی روان است ، ثانیاً وظایفی که نمیتوان آنرا بشکل یک قانون ملی آورد و هم آوردن آنها باین شکل ، ولو که ممکن باشد ، چندان مستحسن نیست ؛ ولی بهر حال از هر رعیت خوب و از هر مرد مدنی لایق متوقع است که باین وظایف را ملحوظ بدارد . ثالثاً وظایفی است که ایفای آنرا از بعضی توقع داریم و از بعضی دیگر چشم داشت آنرا نداریم ؛ و با اینکه توقع نداریم که همه مردم همه آنها را ایفا کنند ، ولی فرق این سه درجه هم بسیار روشن نیست و خطوط سرحدی شان بسیار قوی نیست ، وظایفی را که میتوان بواسطه قانون واجبی دانست نیز بر حسب تشکیلات مملکت قابل تغییر است ، زیرا هر تشکیلی در هر درجه مدنیّت در خود وظایفی دارد ، و عین همین تغییر و تبدل نیز بران وظایفی که از یک رعیت و از یک مدنی خوب توقع میرود واقع شدنی است .

### ( ۱۹ ) روم و تقالید : ماورای قوانین اصلی اخلاق ، و بعبارت دیگر اوامروا

وصایای مذکور ، قوانین ثانوی سلوکی نیز در هر جامعه وجود دارد ، که در قوت انما خود پائین تر است نسبت بوصایا و قوانین اخلاقی . ولی در اطاعتی که اکثراً بآن میشود ، میتوان گفت که قوت و نفوذ بیشتری دارد ، مثلاً از قبیل قوا عد مجامله ، و در بار داری ، و آداب مجلس ؛ و یا ضوابط تشریفاتی . و همچنین است آدابی که در بعضی شعبه های جمعیت موجود است . بعضی ازین قواعد خیلی سخیف است و برخی هم قابل خنده است ، و ما هم نمیگوئیم که به آنها اطاعت کورانه و اطاعتی که در راه ایفای وظایف مداخله کرده میتواند ؛ و یا به استقلال سنجیه ما صد مه وارد می کنند ، لازمی است . ولی بعضی اوقات اگر اینطور ضوابط بمبادی اخلاقی معیار ضمه نکنند ، شبهه نیست که در پشتیبانی عادات اخلاقی ما همانقدر خدمت کرده میتوانند که سپورت به تمرینات عسکری میکنند .

بهر حال، قانون احترام نظام اجتماعی، تا یک درجه بما میگوید که عادات را نسخه بین جمعیت را باید پیروی کنیم و آن هم تا درجه که بمبادی مایهلو نزنند. پابندی زیاد باین چیزها آنقدر بداست که بطور عمومی صرف نظر نمودن از آن ها، خروج از افکار مردم هم در اخلاق چیز بی اثری است که نباید بآن به نظری اعتنائی دید، و از طرف دیگر عاداتی هم موجود است که شکستن آن ها بصد ها درجه بهتر است از ننگ داشتن آنها.

## (۲۰) بصیرت اخلاقی: هر شخص از خود شعوری دارد که میتواند تعیین

وظایف اخلاقی او را به بینائی خودش و گذار آکیرد. علم اخلاق ازین بیشتر کاری کرده نمیتواند که این اوامر و نایا را در پیش روی طرز عمل او بگذارد، انسان در تفصیل اعمال خود هیچگاه بی هدایت و بی قیادت نیست، انسان «شاخه سدره است نه خضراء دمن»، انسان با استعداد مخصوصی خلق شده و هم در یک محیط مخصوصی تربیه شده است، و ازین رو انسان میتواند که بطور عمومی شرح دات محیط فعالیت خود را بخوبی تعیین کند، انسان میتواند که خود را در یک موقع مخصوص متمکن یابد و از اینجا نظام عمومی حیات خود را پیش ببرد. وظایف مهمه او در کارهایی که بخودش مربوط است، محول است به بصیرت ذاتی او، چه خوب فرموده است آن پیشوای مقدس ما علیه الصلوة والسلام: «مراسوره هود پیر ساخت»، بای او در سوره هود چنین مامور شده است: «بطوری که موظف شده ای استقامت کن!»، پس وظیفه اول انسان هر چه که باشد این است: که کار خود را خوب بسازد و آنرا حسب وظیفه انجام دهد. انسان باید بطوریکه ممکن میگوید: از همه بیشتر باین اذعان داشته باشد که کار او قیمتی بسزا دارد و بعد از آن نیز یقین داشته باشد که او شخصاً بایفای این کار صالح و لایق و کافی است. و وقتیکه باینطور بموقعیت حقیقی خود پی برد، در آن وقت چندان مشکلاتی پیش روی او نخواهد آمد که او را بتواند از شناختن آن توصیه که در کار او در بین این محیط او، سرمشق حقیقی اوست مانع آید. و ازین سبب نقطه مهم ما این نیست که خود را به یافتن قواعد عملی مضروف کنیم، بلکه این است که در خود چه نوع سجه را باید منکشف سازیم، یک سجه

که خوب منکشف شده باشد، و موقع خود را در حیات شناخته باشد، بزودی میتواند قوانینی برای خود کشف کند؛ و باین وسیله است که ماطبعاً از تصور او امر و نواهی به تصور فضایل بی برده ایم.

(۲۱) عادات قومی: فوسیل های عقاید بسیار باستانی مردم است که کنون شکل تبحر را گرفته است، و مشکل است بتوان همه آنها را بیک منشأ و مرکز معینی رساند. بعضی ازین عادات غالباً آنقدر قدیم و باستانی میباشند که پیش از تولد طفل تاریخ متعجّر شده اند.

ولی بهر صورت، این فوسیل ها است که سوا حل امور اجتماعی ما را تشکیل میدهد و با امواج جذبات مقابله میکند، و زمینه را برای ساختمان مناره و رهنما و باقی دستسگاه های ضوابط دریا نوردی در محیط حیات آماده می نماید.

بشر دوره های زیادی را سپری نموده و عقاید و افکار بیشمارى متعاقب همدیگر آمده اند. هر عقیده به عقیده ماقبل خود انکاء دارد، و هر سرودی از مزامیر سابقه خود خواه معلوم است و یا مجهول، نوع نمایندگی میکند. امراء و حکماء هم تا بیک اندازة وسیعی، با سلاف خود دیده و تقلید کرده اند، و شاید بسیاری ازین خوی ها، مربوط به محیط طبیعی و اقلیم باشد؛ و یا مربوط به عواملی باشد که در ماتحت الشعور قوم باقی مانده و از حافظه تاریخ زائل شده است.

پس خوی مردم فضائی را ایجاد می کنند که انسان در آن زندگى میکند و یا بعبارت دیگر طوری که گفتمین دنیای عملیات اخلاقی ایشانرا بروی کار می آورد. این است چیزی که ما آنرا اخلاق دنیای خود می شناسیم، و بصورت عمومى کسی که در اخلاق این دنیا بوفاق باشد مرد خوب شناخته می شود، و آنسکو درین اخلاق به شقاق و خلاف باشد مرد بد محسوب میگردد. مکئزى از برادلى چنین نقل میکند: « کسیکه میخواهد اخلاق بلندتری را ازین دنیاى خود کسب کند عرضة این است که به بد اخلاقی معروف گردد، ولى مکئزى هم معتقد است که برادلى تا اندازه خوبى مبالغه نموده است. زیرا که خوی مردم هم يك چیز پایداری نیست، و آن هم بماتحت حیات اجتماعى

رفته رفته انکشاف می یابد، و توسط اعضاء مترقی که ایشان همیشه ساعی پیشرفت حیات بشرانند، همیشه روبرار تقاء است. مردمثالی یونان کسی بود که یونانی ها او را معیار اخلاقی خود میدانستند و همیشه در کردن کارهای خوب و امتناع از اعمال بد، او را تمثیل می نمودند. «جنتلمین» هم شخصی است که بتواند خوب لباس بپوشد و خوب قدر پول را بداند و بدون سیاست استعماری بدیگر چیزها خون سرد باشد. ولی «دوست خدا» دردنیای اسلام کسی است که میکوشد باخلاق خدا متخلق بوده و آن صفاتی را که موجب خلق و انکشاف و نشوء و ارتقاء مادی و ادبی کاینات شده است، پیروی کند؛ او نه تنها مرد تشنه را آب میدهد بلکه درخت تشنه را نیز سیراب میکند و ازان گذشته که خاک لب خشکی را نیز نمیتواند تشنه ببیند. اگر کوه های بیجان و مرغان بیخرد نمیتوانند که با داؤد (ع) همبوا شوند، آیا داؤد پر حس و پر درد ممکن است که با ایشان همبوا نشود؟ مرد خدا و دوست خدا باید به پیروی خالق خود که او را دوست دارد، همیشه در کنار باشد؛ و دران کاری که خالق او دران کار است. ولی این بنده متخلق باخلاق الله بطور مطلق کنار نمیکند، او مسطری از عقل و شاقولای ازالهام بدست دارد و بآن معیار کنار میکند. اگر لایا ازین دوستان خدا بر شود، طبیعی است که باین حال کنونی خود نخواهد ماند، و حتمی است که روز بروز بهروزی آنرا استقبال خواهد کرد.

پس فضائلی که در بین مردم متداول و جاری است، باید نمایندۀ خوی های همان عصر باشد؛ و ازین سبب وقتی قابل ستایش گفته میشود که مطابق حیات عمومی آن وقت محسوب گردد. و درعین حال از معیار مثال و ایدیال نیز بیرون نباشد.

(۲۲) فضائل نسبت بمشایخ اجتماعی است: بعضی ها میگویند: صلاح الدین ابوبی

در اواخر عمر خود خیلی هامتجسس بود که لذت فضیلت را در فریضۀ زکوة و حج نچشیده بود. زیرا مزدی که از فرماید هی خود میگرفت بیش از آنچه که به خلفاء را شد برن میرسید، نبود، و آن مبلغ نمیتوانست که بیش از اندازه حیات مرد فقیری باشد و بمواند به نصاب زکوة و یا نوشۀ حج برسد.



ولی فضیلت مانند قوه بخار نیست که باید همیشه از هر روزنه بیک شکل تظاهر کنند، بلکه فضیلت قوه ایست مانند انرژى برق که از هر دستگاه بشکلى تظاهر میکند و جانی بشکل نور و جای دیگری برنگ حرارت و بموقع ثالثی بحیث محرک جلوه می نماید، فضیلت صلاح الدین ایوبی در ایفای وظیفه و در شکل ایثار و بصورت شجاعت و حمیت و شفقت به خلق الله و نیایش به خالق بود. و این همان قوه ایست که اگر پول میداشت مصدر کرم و سخای فوق العاده نیز می شد. و ازین است که میگویند: فضائل نه تنها نسبت به اوقات مختلف و شرایط اجتماعى مختلف، نسبی گفته میشود، بلکه نسبت بمشاعلى که افراد مختلف بمقابل جمعیت دارند، نیز اضافی و به نسبت آنها مختلف میگردد. اگرچه این اختلاف آنقدر که دیده میشود زیاد نیست. ما میتوا نیم بگوئیم که مرد غریب نمیتواند عمل سخاوت را اجرا کند، و یا اینکه مرد غنى و مسعود و مقدر نمیتواند که بسیار صابر باشد، ولى ملکه عقلی که غنى را به سخاوت وادار کرده است، شاید بهمان اندازه و بهمان استحسان در مرد غریب هم موجود باشد. و همچنین در باقى فضائل نیز این احتمال موجود است. ولى با این هم بطور عمومى مسلم است: فضائلى که ما آنها را در مرد احترام و ستایش می کنیم عین آن فضائلى نیست که در زن مورد ستایش مایشود، و نه هم فضائل مرد توانگر عین فضائل مرد غریب است، و همچنین عین این عینیت در بین فضائل پیر و جوان، و والدین و اولاد، و تندرست و بیمار، و مرد اقمصادى و مرد علمى و باقى اینچنین حالات و واقعات موجود نیست. در شرح دادن فضائل باید یسکى ازین دو کار را بکنیم: یا اینکه باید بشرح دقیق و مفصل ظروف حیات و آن صفاتى که زیر این شرایط متبدل لازمی است بپردازیم، و یا اینکه باید خود را با اصولی مربوط کنیم که عمومى و مستوعب همه آنهاست و او که مبهم باشد. ولى محدودیت مقام ما را وادار می کند که شق ثانى را اختیار کنیم.

(۲۳) نظریه اوساط: اوساط را نتیجه مولود دنیاى یهودیت میدانند. ولى این چیز در آربن های قدیم نیز بوده و هو مر بر وایت شهرستانی باین مسئله تماسی نموده است. ارسطو از هر کس بهتر فضیلت را تعریف میکند و میگوید «ملکات عمدی انتخاب» و ازین رو

فاضل بودن متضمن این است که باید ما دارای سنجیه باشیم که انکشاف آن طوری شده باشد که ماعادئاً انتخاب عمل خود را بر طریقۀ صحیح بنماییم. و چون عمل صحیح قریباً همیشه بین دو عملی واقع میشود که یکی بواسطه افراط و دیگری هم بواسطه تفریط، بهم محسوب شده است؛ ارسطو ازین جهت فضیلت را چنین دانسته که اصلاً عبارت است از عادت انتخاب فعل وسط؛ و باز ارسطو این وسط را نسبی میداند، و نسبت آنرا نسبت به اشخاص و ظروف می شناسد؛ که سلوک این وسط باید همیشه بر عایت انکشاف حیات اجتماعی باشد. و اصابت بوسط صحیح، غالباً مربوط است به دقت و بصیرت شخص عامل.

(۲۴) دسته بندی فضایل: در هر مکتب و هر نظریه دیده میشود که دسته از فضایل

با اهمیت بیشتری تلقی شده است؛ ولی بهترین دسته بندی جامعی که درین باره شده است توسط فلاطون و ارسطو بوده است؛ فهرست فلاطون غالباً عبارت از آن تعداد فضائلی است که قبل از فلاطون نزد اخلاقیون یونان معروف بوده است و عدد آن چهار است که اگر ما آن الفاظ باستانی یونانی را بزبان خود تعبیر کنیم اینطور می شود: (۱) حکمت «یا پیش بینی» (۲) شجاعت «و یا ثبات» (۳) عفت «و یا ضبط نفس» (۴) عدالت «یا حقانیت».

این دسته بندی که از طرف فلاطون شده است با همه بساطت خود باز هم مشکلاتی را ایجاد می کند. زیرا واضح است که اگر از یک طرف نظر کنیم، سه فضیلت دیگر در ضمن فضیلت اول مبدرج است؛ زیرا تا یک اندازه مهمی هر کدام ازین فضایل سه گانه مربوط است باینکه ما باید به حکمت و عقل و پیش بینی کاری کنیم؛ خواه آن کار شجاعت باشد و با عفت و عدالت؛ و همچنین از طرف دیگر که ملاحظه میکنیم می بینیم که عدالت باز از جهت متضمن همه فضایل اجتماعی است؛ که ارسطو این نقایص و مشکلات را دیده است دیگری از فضائل ترتیب نموده و است خود را خیلی ها وسعت داده است. ولی فهرست مفصل او بیشتر مربوط است به عوائد آئینی ها و کمتر بدنیای جدید سر می خورد؛ و ازین است که مکتبی می خواهد فهرستی تقدیم کند که بتواند مقتضیات دنیای جدید را با همه مسائل پیچیده و روابط مختلفه آن تکافو کند. اگر چه مکتبی ازین است

خود هم چندان متوقع فائده نیست ' ولی با این هم چند اشاره را جانب این فهرست خالی از فائده نمیداند ' و این است نظریات او :

« ما شاید متوجه بفرقی شویم که عموماً بین فضائل انانی یعنی فضائلی که ملاحظه شخص در آنها مرعی است؛ و بین فضائل غیرخواهی یعنی فضائلی که خیر دیگران در آن ملحوظ است ' موجود می باشد. این فرق در حقیقت يك اشتباهی است. زیرا که فرد دارای حیاتی شده نمیتواند که از جمعیت مستقل باشد. پس هر فضیلتی که در آن رنگ فردی باشد و بخیر فرد متوجه شود باید در عین حال رنگ اجتماعی هم داشته و هم به مفاد عمومی تمام شود. و با این هم ممکن است بتوانیم باز در بین حیات فرد و بین آن دنیای وسیع تری که فرد به آن منسوب است فرق کنیم و بگوئیم: بعضی از فضائل بیشتر بفرد منسوب است و برخی دیگر. علاقه بیشتری بآن دنیای وسیعتر دارد. و برای مزید معلومات ' مساعدتر است که این دو نوع فضائل مربوط بفرد و جمعیت را جدا جدا زیر دقت بگیریم :

(الف): از فضائل چهار گانه فلاطون که فقط مساعد آغاز کار ما شده میتواند شروع می کنیم. ظاهر است که شجاعت و عفت و دو فضیلتی است که ربط بیشتری بفرد دارد ' اگر ما شجاعت « و یائبات » را يك مفهوم وسیع تری و بمعنی مقاومت به ترس و به درد و الم بشناسیم، و هم اعتدال « و یاعتف » را نیز بمعنی وسیع تر آن عبارت از پایداری بمقابل ترغیبات لذت بدانیم ' درین حال این دو فضیلت شامل همه اشکال ضد ترغیبات فرد می گردد. زیرا ترغیبات از دو حال خالی نیست: یا در شکل آلام است که باید از آن تجنب شود و یا بشکل لذائذی که باید بدست آید. و هر کسیکه ازین دو ترغیب مصون بماند یقین است که بر صراط المستقیم انتخابی خود ثابت قدم خواهد بود. این هم ظاهر است که شخص شاید شجاع باشد و اعتدال هم نصیب آن گردد ' ولی باز هم در جمله اشخاص احمق محسوب شود. پس با آن دو صفت شجاعت و اعتدال يك انتخاب علاقلانه و حکیمانه هم ضروری است ' و اگر ما فضیلت حکمت « و یابیش بینی » فلاطون را بآن ضم کنیم ' گویا فهرست فضائلی را که در سلوک حیات فردی لازم است مکمل کرده ایم. زیرا ظاهر است که هر کدام ازین فضائل باید بصورتی مفهوم شود. که زیر لوای خود اقسام ملکاتی را داشته باشد که در يك وقت قابل

جمع شدن در يك فرد نباشد؛ مثلاً حکمت باید بطوری فهمیده شود که احتیاط و حزم و پیش بینی و همچنین قطعیت انتخاب را در بر داشته باشد. و همچنین شجاعت باید که اقدام را (یعنی شجاعت فاعل که راه خود را بر رغم احتمال الم تعقیب می کند)؛ و هم ثبات را (یعنی شجاعت منفعل که بدون اظهار تا لم هر پیش آمدی را متحمل می گردد)؛ در بر داشته باشد. و لیکن این فضائل، عین آن فضائل شامله خود نمی باشند، و حتی با هم یکجا جمع نمی شوند؛ و اگر جمع شوند در حالت تمام خود نیستند. و باز شجاعت شاید چنین بفهم بیاید که شامل استقامت هم بشود؛ با وجود اینکه این شمول چندان طبیعی هم نیست. چنانچه این هم طبیعی نیست که تصمیم را زیر سایه حکمت قرار دهیم؛ و شاید ملاکات: تصمیم، نشاط و استقامت، طبیعی تر باشد که هر کدام زیر عنوان مستقلی که از خودش باشد بیاید. این ملاکات در حقیقت آنقدر به مقاومت به دواعی لذت و الم مربوط و متعلق نیستند، آنطوری که وابسته اند به يك قوه مقاومتی که بالطبع در نهاد انسان نهفته است. (و همین قدر است ارتباط امید و بیمی که در عقاید دینی است که اگر چه بظا هر، امید با اقدام و بیم به مقاومت وابسته گئی دارد؛ ولی این امید و بیم دینی دو غریزه مستقلی است که در طبع بشر نهفته است که اول داعی فضائل است و ثانی مانع رذائل؛ و اینجا ایمان فضیلتی است که وسط واقع شده است؛ اما در بین دو فضیلت، و نام ایمان هم ازین انتخاب شده است که عقیده انسان بین این دو قوه جامع و مانع، مهاجم و مدافع، مأمون مانده میتواند)؛ و باز اعتدال «عفت» چنان مفهوم می شود که شامل همه انواع مقاومت است بمقابل تشویقات لذات، تا انسان را از راهی که انتخاب نموده است منحرف نسازد. پس بطور عموم باین طریق ما باید چهار دسته جدا گانه فضائل را که مربوط به سلوك شخص اند بشناسیم: (۱) حکمت که راه عمومی خود را می یابد. (۲) تصمیم که آن راه را تعقیب می کند. (۳) شجاعت که بمقابل الم مقاومت می کند. (۴) اعتدال که بمقابل لذت ثابت قدم می ماند.

(ب) فضائلی که منسوب است بر وابط فرد بباقی افراد نوع او؛ که این فضائل عموماً زیر عنوان «عدل» می آیند اگر چه ظاهر آن چنان می نماید که کلمه «عدل» خیلی محدود است و نمیتوان دیگر فضیلتی را که ازین دسته باشد بآن ضم کرد؛ ولی در حقیقت

نه تنها مثلاً محض ایفای تعهدات و اجرای انواع وظایفی را که قانون مقتضی آن است در بر دارد بلکه امانت و اخلاص مکمل بین الاشخاص را هم متضمن است و حتمی باید همه فضائلی که مربوط بواجبات اجتماعی است در زیر لواء عدل داخل شود. (و بلکه هنوز آن حس برادری که بارها ماورای این تعهدات قانونی است و مرد محض را بی را که برایش العطش میگوید برای خاطر رفیق نیم بسمل خود نمی نوشد تا شمه می میرد نیز در جمله عدل است اگر چه آن برادری مثالی زیر عنوان عدل مثالی از دنیای اخلاق امروزه مانیت) و حتمی محبت نیز چون علاقه بین الافراد است باید زیر عنوان عدل بیاید و از آن گذشته مجاملات و هنوز بعضی نفر یحیات مانند مزاج نیز از عدل چندان بیگانه نیست زیرا که از جمله علاقات بین الاشخاص است.

ما دیدیم که بدادن يك تعبیر وسیع تری و بایک اندازه تعدیلات توانستیم که فضائل چهار گانه مذکور را قابل قبول عصر خود بسازیم فقط چیزی که ما بطور مثبت بآن اضافه نمودیم «تصمیم» و «استقامت» است و شاید این دو فضیلت با اینکه نزد یونان معلوم بوده آنرا طبعاً از جمله فضائل رئیسه حذف کرده باشند. زیرا که از یکطرف طرح نقشه اخلاق ایشان بر حسب احتیاجات خودشان بوده نه بر حسب اقتضای زمانه ما و از طرف دیگر بواسطه بساطت حیات خود به اصرار و تاکید زیاد احتیاج کمتری حس می کرده اند و هم شاید قلت مواظبت در سنجیه آئینی ها و حوادث سن مدنی ایشان این حذف را تا بیک اندازه برای شان آسان نموده است (ازین است که اقوام پخته تر باین دو فضیلت وقع بیشتری داده اند و مخصوصاً اسلام که «استقامت» را فوق کرامت دانسته و عزم را آنقدر مستقل شناخته که بدون ذات خداوند بر هیچ چیزی تکیه و توکل نسکرده است).

این بود فهرستی که نویسنده دانشمند مسکنزی در «کتاب دستی اخلاق» خود که از آن استغاده زیاد نموده ایم تر نیب نموده است و ما آنرا نقل کردیم و البته طالب العلم اخلاق بخوبی میداند که از این چیزها نتیجه واضحی بدست نیامد و این مشکلات علاوه بر آن مشکلاتی است که در باره عدل همیان آمده و وارسطو را وادار نموده که در آن باره و لو که بسیار عالمانه و دقیقانه باشد اقدامات متکلفانه نماید و عدل را بدو معنی عام و خاص تقسیم کنند و بمعنی عام آنرا عین فضیلت و کل

فضیلت و شامل همه اقسام فضیلت بشمارد، و به معنی خاص، آنرا یکی از جمله فضائل محسوب کند، که عین این چیز درباره حکمت هم شده میتواند. و همچنین نیز ماورای آن مشکلائی است که درباره اوساط بعمل آمده، و ارسطو موقع حقیقی وسط را جایی قرار میدهد که شاید از دقت بمقامی باشد که ارسطو هم خود را بجزأت شایسته رسیدن آن مقام نمیداند. و اصل این است که بعقیده بنده درین باره غور و توجیه کافی نشده است. اگر چه فلاطون لیست حقیقی فضائل رئیس را معرفی نموده؛ و حق این است که لیست او حقانی ترین همه لیست ها و بلکه یگانه لیست صحیح است، ولی چون فلاطون آنرا بطور موجه معرفی نکرده و جهت قضیه را غامض گذاشته است، لاجرم ارسطو مجبور شده است تا داشت و دامن تجربه را بیوید و لیست تجربی خود را معرفی کنند. نویسندگان جدید هم بر همان شیوه تجربی ارسطو، کوشیده اند که فهرستی بر طبق حیات امروزی خود مهیا کنند.

فضائل را نباید بصورت افراد، منفرداً تحقیق و تحلیل کرد، فضائل هم بمانند باقی حقایق باید دسته بندی شوند، و به انواع و اجناس جمع شوند و طوریکه فلاطون نموده و فضائل رئیس نامیده است، اجناس عالی ایشان بمرکز آورده شوند. و باید کوششی شود تا دیگر فضائل زیر این اجناس دسته بندی شوند و این هم باید که بربك اساس علمی و موجه صورت بگیرد و اینك بنده تا اندازه که درین باره توفیقی یافته ام نظریات شخصی خود را عرضه میدارم:

هر عملی که بمیان می آید و مخصوصاً رنگ اخلاقی داشته و سلوک نامیده می شود، دو رکن دارد که یکی روح انگیزه «تجربك» و صبغه جذباتی دارد؛ و دیگرش رکنی است که مقتضای هوش «شعور» است. انگیزه دو قسم است. یکی آن است که ما را جانب چیزهای خوشگوار می انگیزاند، و دومش آن است که ما را بمقابل چیزهای ناگوار به جنبش می آورد. این هر دو انگیزه بمقابل شکل و ماهیت غریزی و حسی جذب می دارند، که اول الذکر طالب لذت و ثنائی الذکر گریزنده است از آلم. این دو غریزه با اینکه هر دو در مقوله انگیزه می آیند، ولی در ماهیت خود جدایند. شعور هم دو نوع است: شعور فکری و شعور تمیزی. شعور فکری همان است که در سلسله علت و معلول خط عمودی را گرفته از معلول

بعلت و از علت بمعلول سیر می کنند . و موجب افکار استقرائی و تعلیلی میشود ، و همین شعور است که موجب بمیان آمدن علوم طبیعی شده و طبیعت را بماورای طبیعت وصل میدهد و قوانین طبیعت را کشف میکند . شعور تمیزی که در موازنه بین الاشیاء خط افقی را گرفته است ، همان است که در بین نسبت ها : ( توازن ، تعادل ، توافق ، تضاد ) و امثال آنها ( باستثنای نسبت علت ) سیر می کنند . و همین شعور تمیزی است که علوم اجتماعی را بمیان آورده است ؛ و موجب معرفی قانون اخلاق و قوانین موضوعه شده است .

مثلاً فکر در سلسله علل ، مارا رهنمائی میکند که خدا را بشناسیم ؛ ولی تمیز است که نسبت و وظیفه مارا در مقابل مقام الوهیت مشخص می کند ، فکر می گوید که ذغال و الماس و گرافیت و قند همه در اصل خود مواد کربونی می باشند ، اما تمیز است که بین این ها مقایسه و موازنه می کنند و هر کدام را بجایش می شناسد .

حکمت فضیلتی است که اصلاً به فکر ارتباطی دارد . ولی عدل مربوط تمیز است ، عفت و یا خود داری فضیلت انگیزه لذت و جلب منفعت است ، اما شجاعت و یا مردانگی فضیلت انگیزه الم و دفع مضرت است که این چهار فضیلت که دوتای آن ارتباط مستقیمی به شعور دارد و دوی دیگر آن ارتباط نزدیکی به غریزه و انگیزه دارد ، می شاید که اگر آنها را امهات فضائل و یا فضائل امامی و یا رئیسه نام بگذاریم که باقی فضائل مستقیماً و یا بالواسطه ، باین فضایل چهار گانه ارجاع می شوند .

مثلاً اعمال شعوری اگر با اعمال غریزی آمیزش نکنند ، بی حرکت و بی جذبه و جامد میماند ؛ و هم اعمال غریزی اگر بدون اعمال شعوری بوجود بیاید ، بدون رفتار جافانه دام و دد ، چیز دیگری نخواهد بود . فکر بدون تمیز گریزه است و انسان را گمراه می کند و بدون عفت سفاقت است و بدون شجاعت باری است هر دل که آخرش به عقده مجنونانه می کشد . و همچنین تمیز بدون فکر ، ترجیح بلا مرجح است ؛ و بدون عفت ، هتاک و پرده دری و لذت پرستی است ؛ و بدون شجاعت ، رنج و خوف دائم و کابوس های تشویش آوری است . لذت بدون فکر ، دام و چاه است ؛ و بدون تمیز ، قذارت و بی ذوقی و فجور است ؛ و بدون

شجاعت، دزدی و دسیسه و غدر و خیمه است. شجاعت بی فکر، تهور است و بی تمیز سفاکی است و بی لذت، سایقه مریضانه است.

پس امتزاج این چهار چیز است که اولاً موجب آن شده است که چهار فضیلت رئیسه بهمان آبد و باز ثانیاً از امتزاج این فضائل، فضائل دیگر موجود شود. مثلاً حکمت اگر با عفت جمع می شود قدسیت و ولایت بار می آرد و اگر با شجاعت متحد می گردد عبقریت و زعامت ایجاد می کند و اگر با تمیز یک جا می شود موجب اجتماع و ایجاد می گردد. طوریکه اگر شجاعت به حکمت توسل می کند در نفع تصمیم را می گیرد و اگر از خودداری (عفت) پشیمانی حاصل می کند، صبغه ثبات و استقامت را کسب می کند و علی هذا القیاس:

طریقه دیگری که فضائل را تنوع و تکثیر می دهد این است که فضائل از یک موضوع به موضوع دیگری انتقال می یابند، مثلاً شجاعت اگر موضوع خود را که عبارت از جان باشد، رها کند و پول را موضوع خود بسازد، سخاوت می گردد؛ و یا مثلاً عفت اگر موضوع جفتی را ترک کند؛ و خورد و نوش را موضوع خود قرار دهد، قناعت می گردد و باز همچنین اگر شجاعت و جبن، لذات را موضوع خود بسازد اول الذکر و قاحت و وثانی الذکر حیاء می شود و علی هذا القیاس:

و اگر چه شعبه های شعور و همچنین فروعات غرایز بسیار است و بهر کدام اینها ممکن است فضائل و ردائیلی مربوط باشد، ولی شعورهای امامی و غریزه های اساسی همان است که ذکر شد و از آن سبب فضائل رئیسه هم همان است که فلاطون بیان نموده است.

پس باین طور مسئله اوساط هم بخوبی حل می شود؛ زیرا طوری که گفتیم ترکیب شعبه های شعور و غریزه، مخلوطی را به میان می آورد که هم ثقل نوعی و هم مرکز ثقل آن بخوبی بشعور میرسد. مثلاً امامی بینیم که چطور شجاعت اخذ موقع نموده است. امامی بینیم که جبن در تشکیل این فضیلت اثر قوی داشته و آنرا بشدت از پشت سر می راند و از خود دور می کند و هم شجاعت ذاتاً می خواهد از آن دور باشد؛ لاجرم میکوشد که دورترین مسافت را بین خود و جبن اختیار کند و حتی شاید بدرجه که بخواهد از لب دیگر پام بیفتد و ولی فکر، فکر پس و پیش، فکر علیت (و حتی تا ما بعد الطبیعه) او را وادار می کند که مبادی



و تقایج را بسنجد و ازین است که بفتوای فکر، پیش و پیش اقدام خود را در نظر میگیرد. و درین موقع است که تمیز هم و طیفه خود را با بفامی کند و او را به زمین و یسار او ملتفت میسازد. لذت و الم هم طبیعی است که درین مواقع بی دخل نیست و اساساً را مجبور می کند که چند گامی پس و پیش و چپ و راست بگذارد و بردارد که این دو غریزه هم به توازن ضدی خود بالاخره موجب آن میشوند که شجاعت بموقف حقیقی خود قرار گیرد.

چرا در شجاعت وسط جانب تهور میل دارد و در عفت جانب خمود؟ برای اینکه کفایت کیف ردیلت در فضیلت متقابل خود موثر است. تنها این نیست که مثلاً شجاعت فضیلت نیرومندی است، بلکه جبین بعکس آن ردیلتی است که از آن بیشتر دارای قوت است، ما تا اول موقع را از جبین تخلیه نکنیم، شجاعت نمیتواند آن موقع را اشغال کند. پس نفرت از جبین، «شجاعت» را وادار میکند که از همسایه گبی «تهور» آنقدرها تنفر نکند. و همچنین «فجور» ردیلت بسیار منفوری است که «عفت» را نسبتاً به نزدیکی «خمود» راضی میسازد. پس گویا درهمه فضائلی که مربوط به دفع الم و مضرت باشد یعنی همه فضائلی که زیر لواء «شجاعت» می آید باید وسط بجائی قرار گیرد که بطرف افراط نزدیک تر باشد زیرا انسان نباید بسیار از الم بگریزد و بالعکس در آن فضائلی که متعلق است به جلب لذت و منفعت، یعنی آنهایی که تحت مقوله «عفت» جمع میشوند وسط در جایی است که مائل بطرف تفریط است. زیرا لذت دوستی زیاده مان مرد اخلاقی نیست. پس وسط در حقیقت چیزی است که در غرایز است و آنرا شعور تعیین می کند و بعبارت دیگر حکمت و تمیز است که در غریزه های جلب لذت و منفعت و دفع الم و مضرت وسط را معین و مقدر می کند. ولی حکمت و تمیز وسطی ندارند و طوری که شهرستانی از هو مر روایت می کند، فضائل عقلی در حال افراط اند، نه در حالت وسط، و باید همینطور باشد.

مسئله عدل عام و عدل خاص که ارسطو در آن باره خیلی زحمت کشیده است هم ازین میروید. زیرا بطوریکه عدل درهمه فضائل دخل دارد فکر هم بهمان اندازه و بلکه بیشتر دخل است، که از آن گذشته غریزه ها هم در تحریک دخلی دارند. پس باید طوریکه عدل

عام و خاصی قرار داده ایم، فکر عام و خاصی را نیز قابل شویم، و بطوری که بین عدالتی که در فضایل است و بین عدلی که قوه قضائی است فرق نموده ایم، باید بین معقولیتی که درین فضائل است و بین فکری که مثلاً در منطق است نیز فرقی بگذاریم.

از طرف دیگر فضائل و رذایل عبارت است از اعمال و سلو کی که انسان کسب میکند، و بعبارت دیگر عبارت است از اعمالی که از شعور و غریزه مر کب است، که درین صورت ملکات و غرایز نباید از جمله فضائل و یا رذایل محسوب شود، پس شعور (فکر و تمیز) بلکه ایست، طوری که غریزه (جلب لذت و دفع الم) نیز جبلتی است، که نباید این ها را فضائل و رذایل گفت، این ها وقتی شکل اخلاقی را می گیرند که مورد استعمال قرار یابند و مر کب شوند، و تا غریزه ها بشعور و شعور به غریزه ها تماس حاصل نکند، عمل و سلو کی گفته نمی شود، پس نباید عدل و فکر و غریزه های خواهش و ترس، از جمله فضائل محسوب گردد، زیرا این ها بسایط اند و فضائل مر کبانی است که ازین ها تر کیب یافته است، عدالتی که در فضائل است آن جزء تمیزی است که بباقی اجزاء فکر و جلب لذت و دفع الم آمیخته شده و آنها را بموازنه و قوام آورده است. عدالتی که در ما است، عنصری است که عناصر فکر و جلب منفعت و دفع مضرت آنها به حرکت و استقامت آورده است. اما عدلی که در عدلیه است چیز یست که بارها مر کب تراست و در مقوله علوم و فنون می آید ما نند منطبق و امثال آن. شهرستانی از مزد کی ها روایت می کند که ایشان عقیده داشتند که چهار قوت در تدبیر عالم کار می کنند: تمیز، فهم، حفظ، سرور. و ایشان می خواستند نظام ادبی کائنات را به نظام حکومت خود تشبیه کنند، و می گفتند: تمیز به مانند مؤبد بزرگ، و فهم ما نند دستور اعظم، و حفظ ما نند سپه سالار، و سرور ما نند رامشگر است، که اینها همیشه جزء حاشیه دربار بوده اند. تمیز و فهم همان عدل و حکمت فلاطون است که مؤبد و وزیر اعظم از ان نمایندگی می کنند، و حفظ و سرور هم از مقوله ایست که شجاعت و عفت بالتر تیب بآن مقوله تعلق می گیرند، و سپه سالار و رامشگر آنها را تمثیل می کنند. چیز دیگری که ما به الاشتراک مکتب مزدک و فلاطون است این است که مزدک میگوید که نور و خیر، عمل خود را باختیار می کنند و ظلمت و شر، کار خود را بدون اختیار می نماید. که فلاطون نیز خیر را اختیاری و شر را غیر اختیاری می داند.

اشتراک دیگری که این دو مکتب با هم دارند این است که هر دو بعضاً اشتراکی میباشند، ولی اشتراکیت فلاطون بیشتر در حصه مأمورین حکومت است، و مزدگی ها بالعکس در مسئله حکومت اشتراکی نمیباشند و فقط در مسئله مال و وزن با اشتراک مائل اند.

اما باقی است ها نظم و ترتیبی ندارد و نمی توان آن را زیر یک نظام آورد. اما علم و با فلسفه طبعاً مقتضی آن است که اجزاء آن زیر یک نظام جمع شود و همه در سایه کلیات و روشنی مبادی از هم ممتاز گردد.

در باره فردیت و اجتماعیت فضایل، سرحد خسار جی موجود نیست و کاری است هر دو طو و متکی بر نیت و استعمال، که درین صورت شاید عدل هم صبغه فردی بگیرد. و از طرف دیگر شجاعت و عفت که رنگ انگیزه دارند ازین حساب بیرون اند، که می مانند حکمت و عدل که اول الذکر مفهوم فردی دارد و ثانی الذکر اجتماعی.

(۲۵) فرد یا جماعت؟ و بعبارت دیگر: یعنی آیا ما باید که بجا نسب

فردیت حرکت کنیم و یا به جانب اجتماعیت؟ فردیون می گویند که مهم تر این است که حتی اوسع بکوشیم که آزادی عمل را برای فرد رعیت حاصل کنیم. اجتماعيون از طرف دیگر عقیده دارند که باید اعمال افراد طوری اداره شود که مفاد عمومی را ضمان داری کنند، ولی چنان معلوم نمیشود که ضدیت حقیقی بین مبادی فردیت و اجتماعیت موجود باشد. خبر عمومی هیچگاه محفوظ مانده نمیتواند اگر هر فرد خسته و ناتوان باشد. و نه هم آزادی بکسی داده خواهد شد اگر آن آزادی بطور عموم برای خیر عامه استعمال نگردد. سوالی که باید اینجا پرسیده شود این است که آیا در کدام جهت و جانب بهتر است که زیاده تر آزادی بانسان داده شود؛ و در کدام جانب باید اعمال انسان زیاده تر زیر مراقبت بیاید؟ این یک سوال مفصلی است و باید برایش جوابی داد که بر حسب اختلاف مواقف انکشاف انسانی، مختلف باشد، شاید طوری که مکمل می گوید، در حال حاضر سمت اجتماعی بیشتر ما را دعوت می کند و فقط باین سبب که درین نسل حاضر پهلوی فردیت وزن بیشتری برای خود حاصل نموده است. و هم تا یک اندازه زیادی ازین جهت نیز هست، که درین اواخر ترقی مهم اجتماعی، عبارت

ازین شده است ؛ که هنرمندان کار ، و یا کارهای هنرمندان و ماهرانه ، شانه خود را تا یک اندازه زیادی از تکالیف شاقه خلاص نموده اند ، و کنون قدم دوم این است که باید نسل آینده برای کسانی که هنر و مهارت کمتری دارند و بالنتیجه کمتر میتوانند از عهده خود بدر آیند ، زندگی مهیا کنند که آبرومندان و انسانانه باشد .

ولی سوال مهم دیگری بمیان می آید که آیا فرد معیار جمعیت است و یا جمعیت معیار فرد ؛ و تاثیر کدام دو طرف مقابل خود بیشتر است ؟ و البته طبعاً جواب این است که هر دو بنوبت موثر است . یعنی فردیت هر کس جمعیت است و فرد در قوام جمعیت موثر است ولی جمعیت نیز تاثیر بارزی در تکمیل فرد دارد .



## موقف سوم: تاثیر فرد بر جمعیت

(۱) فردیت مرکز جمعیت است: با اینکه حیات فرد در بین آن وحدت اجتماعی

که بین آن زیست می کنند نسبی است، باز هم وحدت اجتماعی در شخصیت افراد متحقق می شود. و بالنتیجه با اینکه غلط است اگر ما بگوئیم که فرد از خود حیات مستقلی در جمعیت دارد. ولی باز هم خطا نکرده ایم اگر ما حیات فرد را (که بین وحدت اجتماعی متحقق است) یک غایب مطلق و نهائی شخص فرد بدانیم. شخص هر چند تربیه بهتری داشته باشد بهمان اندازه به مجتمع نیز مفیدتر است. چیزی را که روسکین «کارخانه روح سازی» می گوید واقعاً از همه کارخانه و از همه صنایع بزرگتر است. شاید کسانی که تهذیب و تربیه بسیار بزرگی را گرفته اند از سطح عمومی محیط خود متاذی هم شده باشند ولی این مردم سطح عمومی را بلند برده اند. و ازین است که کارلایل بروایت مکنزی: مرد بهوش را کامل و مستقل می خواند. زیرا مرد تمام عاقل و تمام مذهب، آنقدر در فکر اجتماع فرو میرود که خود را فراموش می کند؛ و بلکه در مجتمع حل و مزج می شود. علاقه مرد باهوش و مجتمع، علاقه ناخدا است به کشتی و دریا. ناخدا بردوش کشتی و برشانه های موج رفتار دارد ولی درین هم شکی نیست که در سیر کشتی تاثیر بارزی دارد.

(۲) انتباه و تبديل: عمر ابن الخطاب (رض) میفرمود: «بش است که

مرا گت واعظ ما باشد» در حیات واقعاتی می باشد که انسان را از حالی بحالی می آورد. بشر حافی (رح) در می کنده ندای گدائی را شنید که بنام خدا چیزی می خواست، بمجرد شنیدن نام خدا دیگر نخواست که بآن دنیای سابقه وجدان خود، زندگی کند؛ و همان است که پای برهنه بیرون شد و به تزکیه نفس شروع کرد، و بیاد کار آن دمی که متبديل شده بود و پای برهنه بر آمده بود، دیگر کشش نیو شید و پای برهنه می زیست. ابو حفص حداد

در بازار فقیری را دید که این آیت را می خواند: «برایشان از خدا چیزی پدید آمد که در اندیشه آن نبودند» بمحض شنیدن این آیه جنبیده، دیگر ابو حفص حداد منقلب گردیده مردی شد که باعث تمویر هزاران نفر گردید. طبیعی است که انسان وقتی که دنیای بس بهتری را ببیند دیگر به دنیای موجوده خود قانع نخواهد شد.

دنیای اخلاقی ما همیشه بحرانی است و ما همیشه از يك عالم و جدان بغالم دیگر آن می رویم. مثلاً وقتی که انسان می خواهد خود را وقف شعرو بافن و با حکمت و با فلسفه کند، و با وقتی که خبر مرگ دوست خود را و یا خبر زبان و یا فائده بزرگ را می شنود، و یا بمدرسه داخل می شود، و یا گرفتار عشق می گردد، این اوقات، اوقات بحرانی است، درین وقت حیات راه جدیدی را اتخاذ می نماید و فکر بنای انتقاد دنیای گذشته خود را می گذارد. در حیات دینی بسیار دیده ایم که از اعمال گذشته خود ندامت کرده و بلکه بر آن اعمال نفرین کرده ایم؛ و گاهی هم شده که باو خیز ضمیر و خجالت بر کسانی که بآن دنیای سابقه خود مانده اند، تاسف نموده و بارها بر خود عزم نموده ایم که دیگر بآن دنیای پست خود رجوع نکنیم، و بلکه اگر خدا توفیق دهد زندگی عالیهتری را تعقیب نمائیم. بسا اوقات انسان درین طور يك حالت، طوری که به بشر، و حداد، رخ داده بود، به جهور و سرور و دچار می شود که گوئی مانند گلوله سی دنیای نوی را کشف کرده که از نظر دیگران غائب بوده است. آری اینچنین است که او حیات داخلی و حقیقی خود را دریافته و کوبا کشف کرده است.

(۳) باز پرس خودی: مثل قدیمی است که: ای خواجه حساب عمر بر گیر! و همچنین

تا بشر یاد میدهد نوع قضاوت اخلاقی موجود بوده که انسان بر نفس خود می کند. تمیز و عدالت نوع شعوری است که انسان فطرتاً دارای آن است و همیشه آنرا در اعمال خود کبار فرما می شود و بر آن مقیاس اعمال دیگران را نیز زیر نقد و تبصره می گیرد. ما که بدها متأثر روح و بدنی داریم، طبیعی است که این هر دو جزء مقتضیات جدا گانه دارد؛ و باطوری که فلاطون می گوید و نفس را بجزء عقلی و غیر عقلی تقسیم می کند، حتمی است که جزء عقلی و نظری بر جزء غیر عقلی و عملی نظارت و تصدیق و تکذیبی دارد. و وقتی که

ما این جنایت را کرده میتوانیم که خود را بکشیم، طبیعی است که بر خود قضاوت هم کرده میتوانیم.

نویسندگان اروپائی این حس قضاوة ما را وجدان نام نهاده اند. اگر چه وجدان کلمه باستانی است و بزرگ شعور بدوی ما که به گرسنه گی و تشنه گی خود حس میکنیم دلالت می کند، ولی ایشان استعاره این کلمه را باین معنی جدید استعمال نموده اند. بهرحال این اصطلاح خوبی است، ولی نویسندگان اروپائی خواسته اند که اینترایک قوه و باملکه خصوصی بسازند و ازین سبب جار و جنجال زیادی تولید کرده اند. اگر انسان شعور تمیزی داشته باشد، و به قانون اخلاقی پی ببرد، و حس عدالت را در خود داشته باشد، طبیعی است که قوه آنرا دارد که دائم بتواند خیر و شر اعمال خود را بسنجد، ولی چون غرایزی هم دارد که گاهی او را وادار به کاری می کنند که برخلاف آن قانون اخلاق و این حس قضاوت است؛ و چون وقتی غرایز موجب این اعمال میگردند که چیره میشوند، طبیعی است که در وقت چیره گی آنها این حس قضاوة مغلوب میشود. اما ز قمتیکه سیلاب غرایز فرو نشست نیز طبیعی است که شعور قضاوت انسان واپس کسب نمود می کند و بر آن عمل انعکاس می نماید، مانند اینکه ستاره ها همیشه موجودند ولی وقت تابش آفتاب تحت الشعاع میگردند.

بعضی ها امثال کارل لایب زمان انعکاس وجدان را جداً مخالف زمان عمل و مغایر آن میدانند، و بعضی ها آنقدر تمایز را قایل نیستند، ولی این هم متکی است به موازنه قوه غرایز و قوه قضاوت انسان، زیرا با مردم دهنده میشود که هیچ قضاوتی را بر اعمال بد خود منعکس نمی کنند، و بعضی ها هیچگاه نمیگذارند که غریزه های ایشان بر قضاوت ایشان غالب گردد، و حصه بزرگی از مردم اینطورند که بغرایز گوش میدهند و باز صدای وجدان را نیز بصفا می شنوند؛ اگر قضاوت ایشان نسبتاً قوی تر باشد زود تر بر اعمال خود انعکاس می کنند و اگر ضعیف تر باشد دیرتر.

ولی اشخاصی می باشند که ارادتاً این حس را تقویه می کنند و همیشه حساب عمر خود را می گیرند، و میگویند که بمعیار مبادی اخلاقی خود و بر حسب مثال و ایدئال خود، بر اعمال خود غور کنند، و برای اصلاح آینده خود آنرا لوحه عبرت و باسرمشق حیات

قرار دهند، طوریکه از بنیامین فرانکلین روایت می کنند.

طبقات صوفیه هم همیشه اعمال گذشته را مورد انعکاس خود قرار میدادند و بران قضاوت میکردند.

ولی اینجا نباید اشتباهی نمود و وجدان را به نفس لواحه ارتباط داد. نفس لواحه ندای عقده ایست که مجبور شده و دغدغه تولید می کند و آن هم در وقتی که ما جانب شر را گرفته و خیر را پشت پای زده ایم، و اکنون آن خیر می خواهد فریاد خود را بگوش ما برساند. وقتی که انعکاس تنها بواسطه قضاوت اخلاقی میشود همان است که عمل و محرك زیرسنجش و قضاوت واقع میشود. ولی وقتی که خلش از طرف نفس لواحه است آن وقتی است که صدای لوم بالا میشود و همه چیز را تحت الشعاع می کنند.

در قضاوت وجدان همیشه روح قضاوت و لهجه قانون اخلاق و قیافه مثال روشن تر میگردد. ولی در لوم نفس لواحه همه چیز مظلوم و مغشوش میگردد، و خودی به تردد چار میشود. بهر صورت وجدان مولود اجتماعی است. زیرا قضاوت هم يك ملكه اجتماعی است، طوریکه مثال هم غالباً در اکثر مردم چیزی است که در حیات اجتماعی کسب تحقق میکند. و ازین رو تعداد کسانی که انعکاس وجدانی شان بمعیار مثال است، بیشتر است از آنانی که بر اساس مبادی انعکاس می کنند. شاگرد و مرید و مأمور غالباً بیشتر متوجه این اند که مثال استاد و پیر و آمر خود را پیروی کنند تا این که مبادی خود و با روح تعالیم و اوامر ایشانرا. موجود اجتماعی بیشتر دنبال تقلید و تلقین میرود، چنانچه در همه حیوانات «گله گری» این چیز مشاهده میشود. و ازین رو انسان بیش از هر چیز تابع مثال بوده و مثال ها است که اکثریت را بطریق عالیتر حیات ارتقا داده است.

اینطور مثال ها همیشه در حیات بوده و برای پیروی مردم قدوه و آسوده شده است، که در هر شعبه حیات مثالها. از انبیاء و صلحاء و سلاطین عادل و زعماء صاحب دل بمیان آمده و سرمشق حیات فردی و اجتماعی ما شده اند. در سوانح و حالات رجال، اشخاص زیادی موجودند و لو که از طبقات سابق الذکر کوچک ترند، ولی اعمال و اخلاق و نزاهت و صاحب دلی شان میتواند برای ما مثال های خوب شود. شعراء و نویسندگان و حتی افسانه نگاران مثال های



خیالی زیادی ازین طور مردم پیدا کرده و حتی تمثیل کرده اند، که اینها برای غایات ما خیلی مفید اند. در حقیقت غایه شعر و شاعری هم همین چیز است! اگر شعر و شاعری غرض و نصب العینی داشته باشد، «شعر نقد حیات است» اگر بتواند برای ما مثال های اعلائی برای تطبیق حیات ایجاد کند، و حیات معنوی و داخلی را بر ما منکشف نماید.

#### (۴) حیات رهبانی: اثینیت روح و جسم مسئله ایست خیلی مشکل

و تراژوئی است خیلی حساس! اگر بطرف جسم میلان بیشتری میکنند، مادیت و تنزیل سوئه حیات، ولذت جوئی و امثال آن بیدامی شود؛ و اگر بطرف روح میلان مفرطی میکند، هم به جانب کلمبیت Cynicism و رواقیت و باز ازان گذشته به رهبانیت می کشد. راهب های کاتولیک نصرانی و متنسک های بودائی و برهمنی، باین جانب میل زیادی داشتند، که این کار بذاته، کوشش مرغوبی نیست. و اگر مقام و معقولیتی هم داشته در آن وقتی بوده که قرار گرفته، مکنزی بی قانونی و استبداد کار و بار اجتماعی را بنیاز شدید و عنیف ساخته بود. که کسی نمیتوانسته در يك وقت هم به آن اشغال عنیف حیات خود، که مقتضی آن محیط بوده است، مصروف شود؛ و هم به تأملات داخلی خود بپردازد! اگر چه شاید این عمل انفرادی ایشان هم برای مفاد جامعه شان بوده و این حیات شاقه را محض به امید خیر مجتمع خود می پروریده اند. و شاید هم در بعضی از ممالک حاره برای مردم مشکل بوده که بتوانند هر دو وظیفه حیات مادی و حیات معنوی را یکجا ایفا کنند. و لذا آنانکه میل بحیات معنوی داشتند، آن طرف را اختیار کرده و نتوانستند بحیات اجتماعی برسند. و شاید اینک که يك روز هفته در ادیان برای عبادت مخصوص شده است، هم خاطره و رعایتی ازان حیات رهبانی باستانی باشد؛ و ازین است که دیده میشود که در سلسله ارتقاء ادیان بهمان انداز که رهبانیت از بین رفته می رود، روز هفته عبادت هم بروز های دیگر سعی و عمل هم آهنگ تر می شود، مخصوصاً در اسلام که روز جمعه آن نسبت بروز های دیگر تنها يك امتیازی دارد که نماز جمعه در آن روز خوانده می شود. و این نماز یکی از بزرگترین رشته اجتماعی است که لا اقل اهل شهر و باقریه را هفته یکبار بهم وصل می کند؛ و بعد از ایفای نماز مردم مامورند که: «روی زمین پراگنده شوند و از فضل خداوند به جستجوی ذرایع حیات مصروف گردند.»

ولی روزشیت (۱) بهود آنقدر شدید است که ماهیت آن روز را از باقی روزها جدایی کند. اما در وقتی که حیات معنوی از حیات مجتمع آنقدر هاجدا و دور شود، در حکم این خواهد بود که حیات خدا بر ستانه 'اقلیم دیگری' و حیات اجتماعی سر زمین دیگری را لازم دارد، و چون در بین این دو خطه حد فاصلی نیست طبیعی است که باید يك زاهد از وظیفه اجتماعی خود صرف نظر کرده و خود را بار گردن جامعه کند؛ و یا اینکه بطور ریا کاری هر دو را گرفته و هر دو را بپازد. و چون ظاهر است که انسان دارای جسم و روح است، پس باید که حیات او دو جنبه داشته باشد: داخلی و خارجی 'مادی و معنوی' که باید این هر دو جنبه مورد عنایت او واقع شود 'وازیب است که اسلام رهبانیت را بشدت منع می کند و دنیا را مزرعه آخرت میداند؛ و برای دنیا و آخرت خود سیاناً آرزوها و امیدهای نیک می پرورد. علی بن ابی طالب رضی الله عنه میگوید: «برای دنیای خود طوری کوشش کن! که گوئی زنده جاویدی و برای آخرت خود طوری کار کن! که گوئی فردا میمیری».

نه در روز جمعه باید انسان دنیا را فراموش کند و نه در روزهای دیگر خدا را. کسی که می خواهد برای دین و عقیده خود خدمت کند باید مردانه و ارادیه و بهمانندار کان بزرگ اسلام، شب و روز برای هر دو جهان خود بشکوشد، نه اینکه مانند راهبان و جوگیان بغاری رود و از نوره ظلمات پناهنده شود.

اگر اخلاق طوری که گفته شد، رنگ قوی اجتماعی داشته باشد، طبیعی است که نباید از حیات رهبانی، بفرسنگ ها دور باشد.

(۵) ارواح شریف: اگر از طرقی که مخصوصاً برای نظم و تهذیب حیات معنوی موجود است صرف نظر کنیم، باز هم بعضی افراد را می یابیم که اگر چه در حیات فعال مجتمع حصه بزرگی نمیگیرند و شاید تا درجه منزوی هم میباشند، ولی در دنیای اخلاق اثری دارند و حتی که پیغمبر (ص) میفرماید: «نیکو بنده ایست صهیب که اگر از خدای هم نترسد باز هم کناه نمی کند» گویا پیغمبر ما باین فرموده خود، موجودیت مستقل اخلاق را که بر عقوبات متکی نیست بما ارشاد می فرمایند؛ و ما را بتأین فرموده خود به ماهیت اخلاق آشنا می سازند، و صهیب را درین باره بحیث يك مثال اخلاقی بهما معرفی می کنند.

(۱) کلمه (سبت) را اروپائی ها کلمه عبرانی میدانند که بمعنی (راحت) است. ولی این کلمه اصلاً آریانی است که بمعنی و بلکه اصل (هفت) است. که ما تا کنون این روز را روز هفته میگوئیم. غالباً این کلمه ازین سرزمین به جامعه عبری رفته است.

ابوعلی شیخ الرئيس این مردم را در اشارات خود اینطور معرفی می کند که رابطه با عالم قدس دارند و بآن طرف مجذوب شده اند؛ شیخ راست می گوید: «وقتی که ادا پس را فکری کیمیاوی نور و صدا نوا نیست آنقدر جذب کند که بارها غذا را فراموش می کرد و مبردد می شد که غذا خوردن است و یانه دور نیست که تأمل روشنی و ندای عالم قدس و دنیای ما بعد الطبیعه يك بنده خدا را اینچنین مجذوب کند. بروایت مکنزی گو یتمه در اثر خود موسوم به « ویلهلم میستر » Wilhelm Meister یکی از این قیافه ها را بطور جذابی نمایش میدهد. حیات اینطور را فرا ديك جذابیت مخصوصی دارد و ایشان در حلقه وسیع طرفداران خود خیلی بانفوذ و محترم اند؛ و حتی مانند اویس قرنی موجب ستایش اشخاص بزرگ و قدسی میگردید.

(۶) زهد: انکشاف مطالعة حیات معنوی عموماً توأم است با نفرت از لذائذ مادی. این زهد گاهی افراط میکند که شکل رهبانیت و با عملیات جوئی ها را بخود می گیرد و عبارت میشود از يك دسته تعذیبات که این خود همان رهبانیت است. این متقشفین باستانی عقیده داشتند که عذاب ایشان باعث خوشنودی خداوند است؛ و دلیل اساسی این کار این بوده که میخواستند جسم و آرزوهای شهوانی آنرا مقهور کنند. بلی این چیز تا يك درجه معتنائی بحیات اخلاقی ضروری است؛ بشرطیکه در غلط نیفتد و قرار گرفته مکنزی؛ ذریعه را غایبه تصور نکنند. بسیار ضروری است که ماشهوات و آرزوهای پست خود را مقهور سازیم تا که بتوانیم خود را بآن غایبات بلندی که در حیات داریم وقف کنیم. ولی غایبه ما این زهد نیست بلکه غایبه چیزی است خیلی عالی تر که این زهد در راه آن محض يك ذریعه و وسیله شمرده می شود؛ و اگر ما بخواهیم که تماماً جسم را با آرزوهای آن بکشیم؛ در آن وقت گویا غایبه و نصب العین خود را از دست داده ایم. کسیکه به کشتن جسم بسیار توجه می کند و هم آنکه به زندگ کردن مفرط آن سعی بلیغ می نماید؛ هر دو از مطلب برآمده و هر دو نصب العین پستی دارند. اگر ما می خواهیم خود را از آرزوهای پست نجات دهیم؛ نباید آن آرزوها را مقهور کنیم. بلکه باید آن آرزوهای پست را با آرزوهای بلندی تبدیل کنیم آرزو را گردر بند و جسم می آید عقده میشود طوری که خاقانی میگوید:

آزرد دل کنی شود آتش سر که برمس نهی شود زنگار .  
ترك آرزو آسان است ولی خلاصی از عقده آن کار مشکلی است طوریکه باز میگوید:  
همچو گوهر شکستش خوار است همچو سیما ب بستش دشوار .

درین باره مردم مسلمان باید حیات پیشوای مقدس خود را در نظر بگیرد که از حیات آن مقمم  
دنایای اخلاق ، زهد بلندتری موجود شده نمیتواند . هر زهدی که از آن بیشتر باشد بدعت  
است و هر چه از آن کمتر باشد نقصیر .

(۷) حیات تاملی : پیغمبر ما میفرماید : « تفکر ساعتی ازیر ستمش شالی بهتر است . »  
نادیده میشود بین حیات تاملی و حیات عملی در همه ادوار تاریخی فرقی ملحوظ میشود .  
ودسته های بزرگ روحانیون و مفکرین و علماء ترجیحی را باین طرف و یا آن طرف  
قابل شده اند . ارسطو حیات تاملی را مافوق حیات عملی که فضایل متداوله از آن نمایش می کنند  
نهاده است . و تقریباً همین چیز است . که دامنگیر بسیار بزرگان و اهل طریقت مانده  
است . پیغمبر ما علیه الصلوة والسلام در غار حراء میرفت و در خود تامل میکرد تا اینکه  
در آئینه خود حقیقت را دید . بیدل میگوید :

تمثال تحقیق دارد تامل آئینه خشک است ذل می شمارم .

ولی : ولیم موریس William Morris حیات تاملی را عبارت از راحت میدانند و میگوید  
که : « فردوس جهان عبارت از مامن راحت است » و همین عقیده که تامل عبارت از راحت  
و دوری جستن از عمل است ، کارلائل بر وایت مکنزی از حیات تاملی انکار کرده  
و عبارت سفو کلیس را تذکر میدهد : « غایه انسان يك عمل است نه يك فكر » . و همچنین ارنالد  
Arnauld بهمین عقیده گفته است : « باز هم راحت كنم ! آیا آن صحنه ابدیت برای راحت  
من کافی نیست ؟ » .

بعقیده بنده این تقسیم درست نیست که بگوئیم : حیات عملی و حیات تاملی دو نوع  
جدا گانه است بلکه حیات عملی دو نوع است : عمل جوارح و عمل فکری . مردی که فکر  
مکنند در حقیقت کار می کنند و بلکه از نقطه نظر فیزیالوجی عمل دماغ شدید تر

و غنیف تر است؛ و دماغ عضویت بزرگتری را مالک است نسبت به عضویت جوارح. سفو کلیس که میگوید: غایبه انسان يك عمل است راست میگوید، ولی عملی که استاد فکر آنرا نقشه مفصل ساخته و آن نقشه را با هدایت و همه تعالیم آن بدست شاگرد عمل داده است.

طوری که دیگران گفته اند ما گفته نمیتوانیم، که مثلاً حیات ناپلیون حیات عمل محض و حیات بودا، حیات تامل خالص بوده، زیرا این دو نفر تیب های جدا گانه اند و هر دو دارای فکر و عمل بوده اند، بهتر بود درین باره نتیجه و هتلم را مثال می آورند، ولی درین مثال هم آیا میتوانیم بگوئیم که نتیجه دارای تامل محض و هتلم دارای عمل خالص بوده است؛ و همچنین آیا گفته میتوانیم که مهندس تامل محض و معمار عمل محض است.

اگر در حقیقت فرورویم بما ظاهر شدنی است که هر عملی که عمل است موقوف بتاملی است، ولی بسیار تاملاتی است که بذاته عمل است و هم بهترین و عالی ترین اعمال، و بلکه مصوریک دنیای اعمال عالی و بزرگ است؛ مانند تاملات مافوق الطبیعه و تاملات عالی علمی و فلسفی که انسانرا انسان ساخته است و ازین است که قرآن همیشه ستایش می کند؛ آنانیرا که همیشه در خلق آسمان و زمین و در خودی های خود تفکرمی کنند و هم ازین است، که پیغمبر ما که هزاران درود بر روان پاک او باد، میفرماید که: «تفکر يك ساعت از پرستش يك سال بهتر است».

## (۸) علاقه بین حیات داخلی و خارجی حیات عملی در بین عالم صورت میگیرد

که دران عالم تنها خود را می بینیم. اما در حیات تاملی، خود را مربوط بدنیای وسیعتری می یابیم که خواه بصورت يك الهام مثالی داخلی اخلاقی ما است، و خواه بصورت مثال خارجی، و خواه بحیث جمال و جذابی فطرت، و خواه کشف قانون علمی است، و خواه هم که به شکل دیگری بما تمثیل میکند. ولی بهر صورت چون حیات متضمن ترقی و پیشرفت است پس ناممکن است که این حیات مطلق همیشه به پیشرفت خود ادامه کند، بدون اینکه گاهی به مبادی مبنی علیه خود رجوع نماید. ما، طوری که مکنزی میگوید، بمانند يك قاب ساعت میتوانیم بقره فترا اخلاقی خود تا يك زمانی کنار کنیم، ولی اگر بخواهیم که همیشه صحیح بگردیم، باید گاهی این قاب ساعت حیات خود را به ستاره های مبادی

خود برابر نمائیم ، اگر از یکطرف ساعت زندگی ما عبارت از این باشد که باید صبح و شام به سیاره ها روبرو و اصلاح گردد ، پس باید گفت آن قاب ساعت خیلی بیکاره و ناتوان است . و اگر از طرف دیگر ، حیات ما آن قدر تأملی و فکری باشد که هیچ عمل نداشته باشد ، هم حیات خالی خواهد بود که دارای محتویانی گفته نمیشود ، و اگر چه این حیات مبادئی دارد ولی فاقد حقایقی است که باید بران مبادی تطبیق شود . زیرا که مبادی در اثر تماس باین حقایق نشو و نمایی کنند و تجربیات است که مبادی را امتحان کرده و ما را واپس به اصلاح و نظر ثانی بآنها وادار می کند ، و ازین است که میگویند : گرم و سرد روزگار را ندیده و سرش بسنگ و سفال نخورده ، یعنی به تجربیات حیات تصادف نکرده ، و زهر خطا و نسیان را نچشیده است ؛ و این حقیقتی است که باید آنرا تصدیق نمود ، زیرا همین خطاهای سلوک است که نقایص مبادی را بما معلوم می کند و ما را وادار به تصحیح آن می نماید . پس هر حیات سلیم اخلاقی دو پهلو دارد . از یکطرف که می بینیم خطا خواهد بود که بگوئیم قیمت حیات ما تماماً مربوط است به اعمال خارجی ما . این پهلو خارجی ماحتمی آن جهت یگانه نیست که به اشخاص طرف معامله ما تاثری داشته باشد . علماء تربیه اثر صحبت را تنها در اثر اقوال و اعمال و حرکات خارجی ندانسته ، بلکه کمال و نقص همنشین را در اثر تعامل روحی نیز موثر میدانند . جمال حیات داخلی و روشنی نیت بگفته ارسطو و کانت « در خود میدرخشد » .

(۹) قاب قوسین : باندازه دو قوس است مسافه بین دنیای عمل و دنیای تأمل ،

دنیای اجتماعی و دنیای عقلانی ، دنیای الهام شونده و دنیای الهام کننده . اینجائی است که مقام مرد مثالی و خودی حقیقی است . و این شخصی است که میتوان او را هم درین عالم داخل دانست و هم او را ازین دنیا خارج . و باینطور شخص گفته شده است :

جسم است جهان و اندران تو چون روح نه خارجی نه داخل

این مردم اند که دارای عمل و هم تأمل ذاتی می باشند . عملشان بر حسب تأمل خودشان و تأملشان هم در روشنی مثال و خودی حقیقی ایشان است ، ایشان بنور چراغ

دیگران سیر نمیکنند و مبادی خود را مستقیماً از مناشی اصلی و حقیقی آن اخذ میدارند .  
از اینکه این مردم با عمل مباشرت قوی و نزدیکی دارند ، نمیتوان گفت ازین عالم بیرون اند ،  
ولی چون تنها در روشنی مبادی خود سیر می کنند ، هم ممکن نیست که با جریان جهان  
سیر نمایند .

بعضی از نویسندگان اروپائی می خواهند تامل را از مقوله عمل تماماً بیرون کنند ،  
ولی تامل هم عملی است . دوفکر بغاری پناه می برند : یکی برای اینکه می خواهد از مسئولیت  
حیات بگریزد ، و دیگری برای اینکه دران دامن فطرت بتواند بفراتر سردر گریبان تامل  
فرو برد ، و برای مجتمع پیریشان و شیرازه کسب ختمه خود راهی پیدا کنند که ایشانرا جانب کمال  
ایشان سوق دهد . آن مرد اول مرد تاملی نیست مردی است که می خواهد از مسئولیتهای  
مجتمع در یک راحت بپنودانه بگریزد . مرد ثانی مرد عملی است که کنون میخواهد برای  
عمل خود ، عمل بزرگ و جاوید خود ، نقشه همیا کند ، و ازین است که میخواهد از خودی های  
پائین و مبادی خود به خودی عالی و خودی مثالی و خودی حقیقی خود رجوع نماید .

بعضی ازین مردم در نتیجه این تاملات خود ، پروگرام های عمیق و بزرگی بهمیان  
آورده اند که بقرن های مقوالی سرمشق و دستور العمل جامعه هائی شده است . و اگر این  
مردم فرصتی برای عملی کردن افکار خود نمی یافتند ، باز هم نمیتوانیم ایشانرا مردهای  
تاملی محض بخوانیم ، زیرا این نظام های ایشان عمل ایشان ، و عملی است که شریف ترین  
اعمال است ؛ ولی ناجائیکه دیده میشود حیات عملی این مردم نیز از ان حیات عالی تاملی  
شان کمتر و کوتاه تر نبوده ؛ و اکثر این مردم مدت کمی تامل نموده اند ؛ و حصه بزرگتر  
حیات ایشان مصروف عملی نمودن نظام اجتماعی و حیاتی شان شده است .

اگر تامل غایبه داشته باشد ، عملی است ، عملی است ابتکاری و عملی است که  
مولد اعمال بسیاری است ؛ و عملی است که با اندازه غایبه خود بزرگ و سترگ است .  
ولی با این هم هستند مردمانی که در تاملات خود غایبه ندارند ، و همیشه  
بدون مقصد بفکر می روند . تسلسل لای قطع اندیشه های این مردم ، قرار گرفته مکنزی مانند  
عمل رعشه ایست که صاحب آن دران اختیاری ندارد ، و نمیتواند خود را از  
چنگ آن رها کند .

بعضی هاهم سوداوی و مالیخولیا می باشند که مابا اصطلاح خود ایشانرا چرتی می نامیم . اگر چه نباید که ما « چرت » را بنام کامل یاد کنیم ؛ با این هم اینطور مردم تمایل کمتری جانب عمل دارند . و برخی هم پیدا می شوند که همیشه و سوا سی و بد گمان و متشائم اند . هر تصمیمی که بعملی می گیرند ، بیک اندیشه و بلکه اندیشه ها مواجه می شوند ؛ و طبیعی است که این وسواس ها انسانرا از عمل منصرف می کنند ، و این طور اشخاص بالاخره از عمل می مانند و اینها را میتوان وسواسی خواند ؛ بک نوع دیگر هم هست که ما آنرا باید « گریزه » بگوئیم زیرا صاحبان این نوع عمل ذاتاً از مردمان حیات عملی و اعمال خار جی می باشند و بلکه بسیار عامل و فعال اند ؛ و این مردم چون در هر عمل راه ها و طرق زیبا یی را فکر می کنند ؛ و بهر احتمالی پیش بین اند ، طبعاً در هر عمل شان جنبه سنجش قوی تر است ؛ و البته این طور مردمان بقیه های محبوبی دیده نمی شوند . زیرا اینها بیشتر از مایه یی بکارها فکر و سنجش می کنند . بهر حال این ها عموماً مردمی هستند که اعمال شان نسبت به تاملات شان و هم تشارک شان در امور روزمره جمعیت کمتر است .

ولی عیب بزرگتری از این نیز موجود است که انسان تماماً در بین دنیای جمعیت زنده گی کند و کورانه شرور طبقات عامه را پیروئی نماید . پس درین افراط و تفریط ، مرد خوب آن است که خود را بمحیط تطبیق کند . و در عین حال بکوشد که محیط را بهتر کند ؛ او تنها باین نمی کوشد که دامن خود را از لو ت دنیا بی آرایش نگاه دارد ؛ بلکه میکوشد که دنیا را از آرایش پاک نماید . این چنین شخص را از بک جهت میتوان گفت که ازین دنیا نیست ؛ زیرا که در روشنی آن مبادئی زند گی می کند که هیچ گاه در شکل اعمالی که در اطراف او موجود است تجسم نمی نماید . ولی اینطور مرد کامل هیچگاه در خود فرو نمی رود و از شرکت با اعمال دنیوی پهلوی نمی نماید . شیخ الرئیس در اشعارات خود اینطور اشخاص را چنین ترسیم می کند و میگوید :

عالم علوی و عالم معنی از عالم سفلی و عالم ماده بسیار دور است ؛ و باید اینطور مردمی که از هر دو طرف ( طرف علوی و سفلی و طرف معنوی و مادی ) بهره دارند ، میان بیابند و حلقه وصل بین دو عالم شوند ، و ازین است که پیغمبران از پهلوی علوی خود وحی و الهام می گیرند و از پهلوی جسمی خود بمردم تماس کرده و آن پیغام را بایشان میرسانند .



## موقف چهارم: از جمعیت بر فرد

(۱) خلق تنگ : ما تا کنون که از پهلوی مثبت اخلاق حرف زدیم، کنون

باید قدری از پهلوی منفی و جانب سایه آن نیز مختصراً صحبتی کنیم :

آن اعمالی که از مبادی اخلاقی شذوذ میکنند همه را نباید تحت يك كلمه آورد و همه را بنام گناه یاد نمود. زیرا ممکن است این شذوذ مر بوط باین باشد که دنیای سنجیه او تنگ است و یا سنجیه او نسبتاً بی پشت و کم عمق است؛ و یا این است که ظاهر ژذیلت او مهر کز عمق حقیقی گناه نمی رسد و درین اعمال خود آنقدر ها عمد و قصدی ندارد.

شرع و اخلاق از همدیگر باین ممتاز است که شرع بیشتر بر کیف اعمال و کمیت آثار و نتایج آن، نظر میکند؛ و اخلاق بیشتر بر نیت و بر غایت و بر محرک نگاه می نماید. شرع درین فکر است که چرا موجودیت عجب خان مورد تطاول رجب خان واقع شده است؛ ولی اخلاق در صدد این است که چرا رجب خان باینطور عملی اقدام کرده که به تطاول بر موجودیت رجب خان منجر شده است؛ شرع میگوید که باید اعمال زشت بروی کار نیاید، اخلاق میگوید که انسان نباید اعمال زشت را مرتکب شود.

طوری که دیدیم، باید حمیات اخلاقی بدانند بحیث يك عالمی شناخته شود که این عالم شاید يك عالم وسیعی باشد و یا يك عالم تنگی. در اکثریت مردم این عالم آنقدر تنگ است که نمیتواند بقرل مکنزی مفاد بسیاری هارا گنجایش داشته باشد. و همین تنگی عالم است که موجب منازعات شده است؛ و از واسطه همین تنگی است که خیر فرد همیشه به خیر عمومی انسانیت درستی است. خدا در انسان حس آفریده است که هیچکس هیچ چیزی را جسته جو نمی کند تا آن چیز بنظرش خیر نباشد؛ و حتی شر را انسان بنام شر جسته جو نمی کند؛ بلکه آنرا بواسطه بعضی ظروف خیر دانسته و از آنرو آنرا می جوید؛ ولی خبری را که میجوید تنها خیر همان دنیائی است که در همان لحظه مخصوص، ملحوظ او شده است. این خیر، خیر همان

دنیای تنگ او و دنیای آنکسی است که نهی کوشد به نقطه نظر عقلانی، که آزادی حقیقی او تنها در آن نقطه بدست او می آید، برسد. بلی کسی که به پیروی انفعالات و استعدادات حیوانی خود میرود، بندغم را با آسانی بر آزادی پر نشاط خود ترجیح میدهد. و حتی واقعاتی دیده شده که مخالفان به خیر عمومی بذات خود غایبه بعضی ها بوده است. و بعضی ها طوری که قرآن می فرماید «تباه کردن زرع و نسل» را غایبه خود قرار داده بودند. و وظیفه اجتماعی به آنکسی که خیر جامعه را در خیر خود نمیداند یک غرامت ثقیل و متواتری است؛ و شاید اینطور مردم، بر خلاف خیر عمومی علناً داخل نبرد هم بشوند. اگر چه گاهی این نبرد شکل نهائی خود را هم گرفته است. چنانچه قرآن میفرماید: «کوشش می کنند در روی زمین تباهی کنند».

ولی اکثر این نبرد بشکل جزوی در اعمال اطفال شوخ محب و در تک و دو سخن چیمان دیده می شود.

علاوه بر اینطور نبردهائی که برخلاف خیر عمومی است، هم دیده میشود که بعضی اشخاص خوب در بعضی اوقات نقایصی را از خود نشان میدهند، و این نقایص عبارت است از محدودیت هائی که مربوط است بنوعیت های مخصوص دنیائی که در آن زیست می کنند. و هر چند این دنیای شان محدود تر باشد این نقایص شان با رز تر است و ازین است که این طور نقایص همیشه در سجا یای قوی و اصلی دیده می شود. سجه ضعیف حد و د معینی ندارد، و با آسانی میتواند که از بالای حدود و سرحدات بسیار دنیاهای وجدان حلول و عبور کند و بیکی از آن دنیا با هم ممکن نشود. و چون دنیای این سجه ضعیف محتوبات نسبتاً کمی در خود دارد، کمتر چیزی را از خود خارج کرده میتواند. این سجه ها مانند حرباء بهر عالمی که تماس کند رنگ آن عالم را می گیرد. و اینچنین شخص به ندرت به قوانینی که در حول و حوش اوست جدا مخالفت می کند. اینطور شخص بگفته مکتزی «به خطایی خطا است» و همیشه بر روی موج جریانات بدون خطر بهر طرف سوق داده می شود. و عواصف و مد و جزر حوادث او را بهر جانب بدون هیچ گزند و بدون اینکه خودش هنر شناوری بداند، بدون اراده اش می برد، و این مردم بحکم این ضرب المثل: «یکجو از مردی کم کن و آسوده باش»

کمتر اذیت می بینند. و واقعاً کسیکه سنجیده نشده باشد به خساره هم مواجه نمی شود. و از طرف دیگر کسیکه در يك پهلوی مخصوص زندگی، قوت و سنجیده بارزی داشته باشد طبیعی است که در يك پهلوی دیگر ضعفی هم دارد. دنیای اینطور شخص عبارت از يك دائره ایست که خطوط سرحدی آن خیلی روشن است. و طبیعی است که بعضی از عناصر کمال حیات اخلاقی از آن سرحدات بطور واضح بیرون بنظر می خورد. چنانچه دیده می شود شاعر بزرگیکه دارای احساسات و عواطف پاك و پراز الهامات عالی است باز هم از متانت اراده و توجه به قوانین وضعی اخلاق بیگانه است. مصلح بزرگ اخلاق بسا شده که نتوانسته ضعف دیگران را بخاطر بیاورد و نتوانسته که ذرایع وصول به مقصد را برای خود بدقت فراهم کند. کسیکه خود را وقف سعادت جمهور می کنند اکثر آنها ندمسقر اطرحیات عابلی خود نا کام می ماند و همچنین اند باقی امثال او.

بهر حال قضاوت اخلاقی درباره افراد، تنها درین نیست که در کجا نقص داشتند بلکه درین باره بیشتر است که در کجا بصورت مثبت کامیاب شدند و در کجا مجاهدت کردند. گناهان انسان، طوریکه مکنزی میگوید، سایه های فضیلت اوست و با آنکه اگر يك حیات تماماً روشن و شفاف باشد هیچ سایه نمی اندازد، اما بطور اکثریت، قوی ترین فضایل گاهی شده که از تاریک ترین سایه عاری نبوده است و بلکه در اینطور سجا یا سایه بروشنی فضایل شان تاریک تر و بارز تر بنظر خورده است.

## (۲) شرح اخلاقی: عقیده علماء امروزه اخلاق علم النفسی، درباره ماهیت و قیمت

جذبات غریزی، تماماً بر ضد آن مرد اخلاقی است که به فشار و پایداری آن جذبات رأی میدهد. تعلیمات امروزه حسب ذیل هدایت میدهد:

در انسان هیچ غریزه نیست که در انکشاف حالات طبیعی و حتی روحی او، و از آن بالاتر که در انکشاف حیات اخلاقی عالی او، دارای قیمت و اهمیت زیادی نباشد. درست است که بعضی اعمال در حد ذات خود بحیث «شر» شناخته می شود. مثلاً: «عجب، غرور، حرص، ریا، حسد و با فرط شهوت یعنی مظاهر بی لگمانه غریزه جفتی و امثال این نامهایی که با اینطور اشکال انحراف و با افراط غریزه هاداده شده است، که اینها در ذات خود، ظاهره های اصلی نیستند بلکه حقیقتاً نوع انحراف و ضلالی می باشند از آن غریزه هایی که در حد ذات خود قیمتی

داشته بودند. عجب در حقیقت انحرافی است از غریزه اظهار خودی؛ و حرص نیز انحرافی است از غریزه کسب مال (تملك)، بطوری که شهوت بی لگام، نیز انحراف و با افراطی است از غریزه فطری جفتی و تکثیر نسل.

مثلاً رقابت «جفتی» را دنیای غرب بحیث يك رذیلت، نکوهش می کند. و اگر اساس این رقابت، محض سوءظن باشد، طبیعی است که رذیلت است. حتی که تمام شعراء برخلاف اینطور يك رقیب بد گمان شکایت دارند و برضد این کار نغمه سرائی هامي گنند، ولی اگر ما تصور کنیم که این حس تماماً از بین برود و همه عناصر آن محو گردد، وزن با اخلاص و وفای شوهر خود، و بالعکس مرد به صمیمیت و تعهد بزن خود پای بند نباشد، آنگاه حال جمعیت بشر و استواری حیات اجتماعی و هم ضمانت علایق خانواده چه سرنوشتی را بخود خواهد گرفت.

حکمت خداوند از شعور ما بارها بلندتر و عمیق تر است؛ و ازین است که برای حفاظت و واسطه عائله و برضد فجور و یاده جفتی، این حس رقابت و غیرت را آفریده و آن را دروازه بان حریم محبت ساخته است. رقابت شاید به يك قانون عالیمتری که عبارت از غیرت و با اعتماد باشد ارتقا جوید، بطوری که ممکن است بخیز پست تری هم منحرف شود و کارش به حسد در اشیاء جزوی بیانجامد و مخل حیات عائله و اجتماع گردد. و قتی که رقابت به غیرت و اعتماد ذات البینی ارتقا یافت آن وقت رقابت بآنطور غیرتی منکشف می گردد که در راه مطالب عالی تری بکار می افتد. طوریکه سعد (رض) توانست آنرا شیرازه بند يك اردوی مکمل دین و اخلاق بسازد.

پس وقتی که همه غریزه ها خوب باشند باید شری موجود نباشد؟ بلی! درست است که چیزی بحیث شرف ذاتی وجود ندارد. شر در حقیقت عبارت است از يك عمل و وظیفه خطا. شر عبارت است از استعمال يك سابقه خوب در يك وقت بد و در يك جای خطا و بجانب يك غایه ناصواب و این است چیزی که آنرا شرطبی خوانده اند. که اطباء روحی بنام رذایل چیزی را نمی شناسند و آنها را بنام فضایل منحرفه یاد می کنند.

اول : شر به گفته هید فیلد، مانند خا کروب، ماده ایست که بر جای اصلی خود کد در آنجا در ذات خود دارای قیمت است گذاشته نشده است، و طبیعی است که خارج از محل خود موجب اذیت است، همچنین سایقه ناشی از غریزه، اگر خارج از آهنگ خود اصرار می کند، و یا اگر جانب غایبه ناصوابی میل می کند، و یا اگر به موضوع نا درستی می پیوندد، درین هر سه حال گویا از محل طبیعی خود خارج شده است.

شر عبارت از سایقه ایست که راه خود را گم کرده و بیک موضوعی که موضوع خودش نیست توصل نموده است. و ازین سبب همه عقده ها شر است. اتصال جذبه بآن ترسی که تخیلی است مانند ترس موش و بقه و یا ترس تاریکی و یا ترس میدان کشاده، شر گفته می شود. حقارت اگر متوجه کدام پستی و کمینه گی می شود حق است و لی اگر متوجه آن تقابلی می شود که انسان با آن توصل شده است ردیلت است. اگر غریزه تملک ما، خود را به خر همسایه می چسپاند و یا اگر غریزه جفتی ما بدختر جوان او، و یا بدختری که مجرم ما است خود را متصل می سازد، یقین است که ردیلت است؛ ولی غریزه تملک انسان بمال خودش و غریزه جفتی او بزن منسکوحه اش در ذات خود فضیلت است نه ردیلت. همه عقده ها با این که نمیتوانیم آنها را گناه نامید، شر گفته می شود زیرا که همه آنها عبارت است از اتصال جذبات ما بآن اشیائی که خودی نمیتواند آنها را بحیث ذرایع سعادت قبول کند.

دوم: شر خوبی های متروکه دیروزه است. ما پیشتر ازین دیدیم که هر چند انکشافات نفسی و روحی ما افزون می شود، بهمان اندازه توصل تولد جدید از یک دوره بدوره دیگر عبور می کنیم. مثلاً جنه گجوئی برای مرد چهل ساله شراست، ولی نه برای کودک دوازده ساله، که برایش بد نیست. اما این جنه گجوئی در ذات خود خواه در فرد و خواه در جامعه، غرض خود را تعقیب می کند؛ و همین است که جمعیت را از روی طبع و اخلاق منکشف می سازد، و همت و شجاعت را حقی تا امروز تحریک نموده و آنرا فضیلت میداند.

در يك جورۀ كه بتازگي عروسی نموده اند، غریزه جفتی خوب است و انكشاف طبیعی آن موجب تزئید محبت است كه روحاً آنرا می افزاید، كه محبت بدون آن غریزه خیالی سطحی و رقیق می گردد. ولی فردا كه این جورۀ به پنجاه میرسند، نباید كه حس جفتی باز هم تنها غریزه حاكمه حیات شان باشد، زیرا درین عمر پنجاه باید نوبت حكومت به غریزه دیگری برسد. و این هم نیست كه باید غریزه جفتی در عمر پنجاه بمیرد، زیرا كه غریزه نمی میرد. مقصد این است كه در هر زمان و هر دوره نوبت حكمرانی غریزه های مخصوصی است.

روزی بود كه برده گیری كار خوبی بود، بلكه استخدام برده ها در عصر خود عصر طلائی محسوب میشد، زیرا كه آن روز اولین بار بود كه بشر نگذاشت كه دیگر اسراء بعد از گرفتاری قتل عام شوند. آنوقت بار اول بود كه غریزه شفقت، ایشانرا از مرگ فجیع نجات داد و ایشانرا متاع قابل استغاده شناخت. ولی، كمون ازان مرحله نیز گذشته و ارتقا جسته ایم، و چیزی كه در آن وقت خیر بود كمون شر شده است.

آری! كمون شر جزء مفكوره ترقی شده است، زیرا كه اگر ما ترقی می كنیم گویا ما از مرحله می گذریم كه شر است، و اگر شری در تصور نباید ترقی هم قابل این نیست كه بفكر آید.

سوم: شر مثبت است زیرا وقتی كه ما آنرا طبعاً وظیفه مرضی تعبیر می كنیم، ظاهر می شود كه محض منفی خیر نیست. هر عقده مركز فعالیت جذبات است، كه اثر مرضی آنرا در حالات عصبانیت و امراض اخلاقی مشاهده نمودیم.

پس شر، يك خطر فعالی است كه هر وقت كه بكار آغاز كند، خطر آن به خودی راجع می گردد. اگر شكوفه های گذشته بماند برای میوه موقعی نخواهد ماند و ترقی آن بعمل نخواهد آمد.

قرار گرفته هید فیلد، بی اساس محض نیست اگر شر را به اهریمن و شیطان تجسم و تشخص نموده اند. زیرا كه عقده ها شاید تماماً بر انسان و شخصیت او غلبه كند، و او را مجبور نماید كه شر را سلوك خود سازد، و در اثر همین چیز است كه مریض احیاناً خود را چنان می پندارد

که محکوم و مغلوب شخصیت دیگری شده است؛ و یاد و ویری است که بر مشاعر آن حکم رانی می کنند، چنانچه این تخیل در بسیاری حالات جنون و امراض عصبی دیده شده است. فکر اینکه همه غریزه ها در ذات خود خوب اند، با اینکه شر مفهوم مثبتی است هیچ تناقضی ندارد، و اگر نه قضی دارد باین عقیده است که ردایل و یا بعبارت دیگر (انحرافات) خواه میخواد ارثی است. هیچکدام از مایان ردیل خلق نشده ایم (هر مولود بر فطرت اسلام زائیده شده است) و فقط میلان های غریزی است که صرف در اثر استعمال بیجا منحرف شده و در سلوک بطور ردیلت آشکار میگردد.

ردایل در حقیقت تنها عبارت است از استعمال منحرف غریزه های ارزنده، و از این جهت معالجه شر در این نیست که غریزه را محروم و معدوم سازیم، بلکه درین است که آنرا جانب استعمال صحیح متوجه سازیم. در نظر علماء نفسی طوریکه هیذ فیلد میگوید: ردایل بمعنی کلمه و بصورت اطلاق وجود ندارد، و چیزی که هست همانا سوا یق منحرفه است که اگر آنها را از ضامم مریضانه آن ها جدا سازیم شاید آنها فضایل مثبتی شوند.

### (۳) ردیلت و گناه: نقص اخلاقی طوریکه مکتمزی میگوید: گاهی از داخل ملحوظ

میشود و گاهی هم از خارج، یعنی گاهی خود را در سنجیه ناقص ظاهر میکنند و گاهی در اعمال بد که از نقطه نظر اول آنرا ردیلت میگوئیم. ردیلت چیزی است که همیشه بمقابل فضیلت استعمال میگردد؛ و چیزی است که سنجیه را داغدار میکند؛ و از نقطه نظر ثانی آنرا گناه می نامیم.

بسیار شده که در سنجیه نقصی نبوده ولی اعمالی که از شخص صادر شده گناه شمرده شده است و هم بسیار بوده که ردیلت در سنجیه مضمحل بوده و گناهی از آن بعمل نیامده است. شریعت اسلام که بحیث قانون بیشتر به معاملات تسکیم میکند، بیشتر به اعمال نظر میکند. ولی اخلاق اسلامی به نیت اهمیت بیشتر میدهد و اعمال را به نیت می شناسد. اما نصرا نی ها شرعاً و اخلاقاً (که بین هر دو حد فاصلی ندارند) یک نظر شهوانی را عیناً همانند زنا میدانند. ولی ما گفته ایم که هر میل خواهش نیست و هر خواهش خواست نیست و هر خواست اراده و عزم و جزم قطعی شمرده نمی شود.

وازين است که دين اسلام که برای اصلاح نقایص امروز و عقاید و اخلاق اجتماعی در يك زمانه روشن تری بمیان آمده، برین امور غور بیشتری کرده است و ازین سبب خواهش بدی را که بعمل نیامده است، همسنگ عمل بد نمی شناسد. زیرا هر تصور اراده نیست و همینکه يك فاعل مختار میل خود را بعمل نمی آورد، علامه بزرگی است که او اراده قطعی نداشته است. پس عدالت نیست که دیدن يك روی خوب را که شاید از نقطه نظر زیبا پسندی و یا نقطه نظر فلاطونی و ما بعد الطبیعه بوده باشد، فجور صرف بگوئیم و شدید ترین عقوبات دنیوی و یا اخروی را بران ابقا کنیم، بشر از تصور خود مسئول نیست از عقیده خود که تصدیق است مسئول است، از نظر به زیبا ما خود نیست در عمل زشت خود محکوم است، مادر مکاتب فکری اخلاق چیزی را بنام مشوق به اعمال دیدم، ولی در اسلام مشوق جدیدی دیده می شود که باید مشوق علم الاخلاقی نامید و آن این است که به خواهش بد جزای اعمال بد داده نمی شود و به خواهش نیک جزای اعمال نیک داده می شود. این چیزی است که انسان را بدنیای اعمال امیدوار می کند و يك صحنه خوش بینی را که زمینه حقیقی کشت اعمال نیک است برای ماممیا و آبیاری می نماید. و از طرف دیگر يك منشأ استناد مهربانی را در دنیای اخلاق بمام معرفی می کند. خواهش های بدی که بصحنه عمل نمی آیند، تماماً از نا هم آهنگی وجدان است بآن خواهش ها، که این بذات خود کار بدی نیست و نباید مستحق عقاب شود و اگر احیاناً اسباب خارجی را هم در آن دخلی باشد، نیز بدون مشارکت وجدان نیست، ورنه بطوری که حافظ میگوید:

عاشق از مفتی نترسد می بیار بلکه از برغوی سلطان نیز هم

در یکی از هفت پیکر نظامی، آن چهار واقعانی که آن دو جوان را از عمل زشت بی عفتی مانع شده بود، واقعات خطیری نبودند؛ بلکه در حقیقت ضمیر و وجدان اوشان این واقعات را موانع می پنداشت، و اگر ایشان بعزم کار نیکی می بودند مثلاً صدای افتادن کدوهای خشک، ایشان را از کارشان مانع نمی شد، و همین وجدان است که برهان خدا را می بیند و يك تصویر روی پرده و دیوار آنرا متنبه می سازد. پس موانع کار زشت اشباحی هستند که بچشم وجدان تجسم می کنند، که مانع حقیقی آن کار



ذاتاً وجدان است، و ازین است که اسلام آنرا بچشم اعمال بدن ندیده و همسنگ آن نشناخته است. ولی در مقابل اعمال نیک، اینطور مواعی موجود نیست و اگر موجود می شود، مواع حقیقی است که مرد را مادناً و معنأً متوقف می سازد، ورنه کیست که بآن نظور هوا جس از راه خیر مراجعت کنند.

در بیابان ر بهشوق کعبه خواهی زد قدم سرزنش ها اگر کنند خار مغیلان غم مخور بیغمبر ما (ص) اثم و رذیلت را چنین تعریف میفرمایند: «چیزی است که زخم آن در نفس تو باقی می ماند و نودوست نداری که کسی از آن کار تو واقف شود». و بیغمبر راست فرموده و یسکی از بزرگترین مواع اثم و رذیلت؛ ترس اطلاع مردم است ولی این مانع بزرگی نیست، اگر عینک وجدان بچشم نفس نباشد، و آنرا نیکه این عینک را نداشته اند بسیار تمه کاری کرده اند، و از هیچکس باکی نداشته اند.

پس نقص سنجیه دو ظاهره دارد: یکی رذیلت است که پهلوی داخلی آن نقص است و مربوط است بدنیای اخلاقی، و دیگری گناه است که پهلوی خارجی نقص مذکور است و مربوط است بدنیای شرع و قانون که عقوبت هم در پی آن است. مثلاً به گفته مکنزی اگر یک سنجیه اخلاقاً مسلول باشد، میتوان گفت که تب و کاهشی که ظاهره اندرونی قرحه شش (سنجیه) است بمنزله رذیلت آن است و سرفه و اخلاطی که بیرون می تراود و موجب اذیت و سرایت و تعدی است بمثابة گناه آن محسوب می شود. این بود فرقی که بین رذیلت و گناه است و چون بواسطه صبغه اجتماعی خود، رذیلت و گناه را از نقطه نظر دیگری مطالعه می کرد این فصل را از فصلی که در باره رذیلت و گناه نفسی بود مجزا نموده درین موقع آوردیم.

(۴) عقوبت: این کلمه عربی با کلمه دری «پاداش» و حتی کلمه جهنم

(جهنم «۱»): نشان میدهد که در مدنیت باستانی شرق؛ عقوبت را نتیجه طبیعی و لازمی گناه میدانستند؛ و آنرا از پهلوی انتقام و پاداشانه فرماندهی نمی شناختند و عقیده داشتند که سلوک بد؛ عاقبت بدی دارد؛ که همیشه بر عامل خود باز گشت میکنند و بگفته مولانای روم مانند آواز ما است که از کوه بر ما انعکاس می نماید.

ما وقتیکه زهر می خوریم ازان سبب مسموم میشویم که آن زهر با عناصر وجود ماسازگار نیست و طبیعی است اگر کساری میکنیم که بمبادی ماسازگاری ندارد روحاً ما را مسموم می کند ولی چون فرماندهی نظام ادبی در همه اشخاص برابر نیست از انروا اشخاص حساسی که بآن نظام نزدیکی بیشتری دارند باین مسمومیت بیشتر متحسس میشوند و مانند داؤد نبی بشدت جانب تریاق انابت میدوند اما بعضی ها کمتر متحسس اند و ازین است که بضرورت عقوبت و عقوبت دامنهداری که حتی بماورای گور هم امتداد کند حس میشود و عقل سلیم بضرورت و حقانیت عقوبت معتقد می گردد .

سقراط میگفت : بدتر است برای مرد اگر خودش مصدر خطا می شود نسبت باینکه محل وقوع خطا شود . زیرا خطائی که از طرف دیگران بما واقع می شود امور خارجی است و روح را آنقدر افکار و مکر نمی کند ولی اگر خود ما خطا می کنیم گویا بمسئولیت خود روح خود را مکرر ساخته ایم . و خود را بدست خود پست نموده ایم . پس گویا ما خطائی را بخود کرده ایم که دیگری آن خطارا بر ما کرده نمیتواند . اگر چه تاثیر بدان ظلمی که بر نفس خود می کنیم همیشه بما و یا دیگران ظاهر نیست و ما تصور می کنیم که رستیم ولی این تصور ما بر اساس حس طبیعی عادلانه مانیت : زیرا حس طبیعی عدل ما این است که باید هر کس بر حسب اعمال خود مکافات و یا مجازات خود را بگیرد . و این حس است که قیافه عقلانی دارد . مرد فاضل همیشه در راه خیر بشدت مجاهده می کند و متوقع است که خداوند او را مدد می کند و کار او مسعود و عاقبت محمود می گردد . مرد رذیل که با خداوند خود عصیان میکند و برخلاف مثال و معیار حقانیت درستی میشود ما درباره او چنین اظهار نظر میکنیم که او اگر چه کامیاب هم بشود و کار او ظاهراً رونقی هم بیابد باز هم چون امر غیر طبیعی و غیر معقول است حتمی است که این بار کج بمنزل نمی رسد و اگر باز هم بمنزل کامیابی برسد امر موقتی خواهد بود و دوام نخواهد کرد . ولی بالعکس اگر چندی یک مرد فاضل تا کام بماند ما حساً خود را مجبور میدانیم که متوقع نجات آخرین او باشیم و عقیده کنیم که اعمال نیک حبطه شدنی نیست و کار او هر وقت که باشد انجام نیکی دارد . الا اینکه نظام عدلانی کبته تماماً

سرنگون شود، زیرا که این امر طبیعی است که ما باید کامیابی نهائی او را بطور قطع متوقع باشیم. و ازین جا است که می بینیم حس طبیعی امتنان و انتقام، اساسی عقلانی خود را می یابد، و ارتباط محکمی بدنیای عقل دارد.

کنون از همین احساس طبیعی است که سکافات و مجازات منشأ عقلانی خود را گرفته است، یعنی این احساسات بذات خود نمیتواند که مدار قضاوت وجدانی موجودی بمانند انسان بشود، ولی چون عقل آنرا نیز تأیید کرده است، البته کنون این حس امتنان و انتقام آن طور اعتباری را پیدا نموده است که زمینه قضاوت اخلاقی شود؛ و ازین است که رفته رفته اصل حسی آن ضعیف شده میرود و انعکاس او قوی تر میگردد، و بر همین اساس است که دیده میشود که این دو حس امتنان و انتقام با اندازه پیشرفت نوع بشر ضعیف شده میرود، مرد باستانی به بدیی که با وویابه وابسته گمان اومی کردند، فوق العاده متأثر می شد و بزودی و عجلت تمام می کوشید که آن بدی را بمر تکب آن بشدیدترین صورت ارجاع کند؛ ولی هر قدر که وجدان اخلاقی انکشاف کرده رفت، این حس رنجش از حدت و شدت خود فروماند و مردم رفته رفته آموختند که بدیهای واقعه بر شخص ایشان آنقدرها مهم نیست، زیرا که بد کنند به شخص شان خواه مخواه، بد کنند به جامعه انسانی شان گفته نمی شود. زیرا که حس جامعه نزدشان زیاده تر کسب اهمیت نموده است اما در باره جمعیت این حس ضعیف نشده است و بدی به جامعه عیناً بدی است به بشریت و نباید که ازان بخشایش و باصرف نظری شود؛ تا آن وقتی که قرار گفته مکفری: جلال قانون کسب مسرت و اطمینان نکنند، و یا بعبارت دیگر، تا خطا بودن و بطلان آن عمل اعلان نشود، و ازین است که بزرگترین عقوبات به جنایات های ملی و مخصوصاً بآن جنایات هایی که صبغه «غدر» و بیوفائی به تعهدات ملی داشته باشد، داده میشود.

(۵) نظریات در باره عقوبت: طوریکه مکفری میگوید: سه نظریه مهم در باره مجازات اظهار

شده است: (۱) نظریه جلو گیری و ممانعت، (۲) نظریه تعلیمی و اصلاح، (۳) نظریه ارجاع عمل به عامل. بحسب نظریه اول مقصد مجازات این است که دیگران را از ارتکاب چنین عملی جلو گیری کنند، یعنی مثلاً دزد برای دزدیدن مال مسروقه مجازات نمی شود، بلکه

برای این می شود که مال مردم محفوظ بماند. نظریه دوم این است که مقصد آن تعلیم و اصلاح شخص متجاوز است و این نظریه ایست که امر و زطر فدا را ن زیادی دارد و واقعاً با حساسات عصر حاضر بیشتر مساعد و مناسب است. ولی باید درین طور نظریه جزای بسیار سنگین در نظر گرفته نشود، بلکه علاوه بر آن باید درین نظریه، بسیاری از انواع مجازات زیرغور و اصلاح آید؛ و نیز بسیاری از مجازات عذیف، موثرتر است. که در باره اصلاح مردم معامله لطف کارانه نسبت به مجازات عذیف، موثرتر است. مقصد نظریه سوم این است که باید اعمال انسان بخودش ارجاع شود، یعنی باو فهمانده شود که نتیجه عمل بد تنها بدیدران نمی رسد، بلکه خودش هم به آن بلا آغشته می شود؛ و این نظریه همان اساسی است که در خلال قرون بکار انداخته شده و متداول بوده است. ولی درین باره بررغم آنچه که بعضی فکر کرده اند، نظریه انتقام موجود نیست و محکمه متجاوز را از چیزی که ربوده است محاسبه می کند. متجاوز مرتکب شری شده، و نامه قول نیست اگر شرمند کور بحیث مزد گناه او بخودش ارجاع شود؛ و حق این است که اگر جامعه از دادن مجازات بمجرم خودداری می کند، يك نوع تناقضی است که در خود ایجاد می کند. فرض کنید يك جامعه بر خلاف دزدی قانونی دارد و اگر آن شخصی را که برخلاف آن قانون مرتکب دزدی شده است رها می کنند، گویا دزد را معناً تشویق میکند و بباقی اهالی ظلم می نماید. پس درین حال قانون آمر نخواهد بود و اگر آمر هم باشد، باز هم عرضه استثنای آن است.

بهر حال مسائل دیگری هم درین باره است: اولاً قانون آمریت و استنادی دارد که باید در هر سه نظریه مذکور فوق مراعات شود؛ و مخصوصاً که ما دزدی را جرم میدانیم و بمقابل آن قانونی ساخته ایم. دوم حس مالکیت در همه موجود است و هر کس ازین مستشعر است؛ و ازین است که جامعه همیشه از تجاوز به حقوق متهیج می شود؛ و هم ازین است که برای این کار قانون وضع می کنند. هسته اولی انتقامات شخصی هم در حقیقت این حس مالک است. پس نباید که قانون جزا هم از قانون حقوق بسیار دور باشد، و باید احقاق حق، نقطه اول نظر قاضی باشد؛ و حتی مجرم هم باید بداند که حق

سلب کرده و آن حق بر ذمه اش باقی است؛ و بهتر است که این حس هنوز تربیه شود .  
 و هر کس حق هر کس را بشناسد که در حقیقت مجازات تعلیمی و اصلاحی هم همین است .  
 و اگر غور شود در ادوار سابقه هم همین طور بوده است . زیرا در اوقات گذشته حتی  
 تعلیم هم به عنف می شده و معلم همیشه به عیوست و نازیبانه باشد . اگر خود معامله می کرده ،  
 و گنون بهمان اندازه نرمی و مسالمتی که در مکاتیب پیدا شده است ، در محاکم هم عین  
 آن بروی کار آمده است .

ما از تعلیم و تربیه نمی گریزیم و نه آنرا کار نامعقول میدانیم مخصوصاً که  
 دین مقدس اسلام هم بهمین نظریه است که باید مجرم تربیه و آموخته شود تا آثار صلاح  
 دران ظاهر شود . و بلکه تعلیم و تربیه و وظیفه اولی جا سعه است که باید دزد او قبل  
 ازینکه دزدی آموخته است باید علم می آموخت ، نه اینکه بعد از آموختن دزدی او را  
 تعلیم دهد و تعلیم را بحیث مجازات دزدی معرفی کنند . دزدی سنجیه است در يك طبقه  
 از سنجایا ، و باید این طبقه عموماً بدانند که جزای اعمال شان و غرامت مالی که ناحق  
 گرفته اند بخود شان ارجاع شدنی است ؛ و در همان عالمی که جریمه نموده اند ، باید در همان  
 عالم مجازات شوند . ولی وقتی که ازان عالم بیرون شدند البته حقوق و وظایف آن عالم  
 شان رنگ جدا گانه دارد .

(۶) معذوریت : این کلمه اگر چه شاید بگوش قوانین خوش آیند نباشد .

درد نیای اخلاق معقولیتی دارد . عقوبت استجماع شرایطی را لازم دارد که بدون آن  
 بصحنه عمل نمی آید . جنون و حتی جهالت ( نه جهل « ۱ » ) میتواند که نگذارد عقوبت  
 بقیافه حقیقی خود جلوه گر شود . اختلاف ذات البین جبریون و قدریون بیشتر در اطراف  
 عقوبت است . جبریون امروزه عقیده دارند که باید همه جرایم ظاهره جنون شناخته شود  
 و مجرم باید معالجه شود نه مجازات . زیرا اعمال مجرم فعل اختیاری خودش نیست ؛ بلکه  
 از ظروف و مشخصات او سر زده است . ولی ممکنزی درین مورد نظریه خوبی پیش میکند که  
 میگوید ؛ اگر نظریه آزادی را که ما سابق برین شرح دادیم راست باشد ، پس طبیعی است که

---

« ۱ » فرق جهل و جهالت این است که جهل ملکه راسخه ایست و جهالت بسا ختمان صیفه خود  
 حالت عارضی است .

باید رویهمرفته این عقیده خطا باشد. اعمال انسان وقتی که او از اینکه چه می کند تماماً واقف باشد و اجباری از خارج و یا از امراض و عقده ها بر او نباشد، در حقیقت نماینده سنجیه اوست و محال است که انسان بتواند ماورای سنجیه خود در فقه و چیز دیگری را ملامت کند. و آنچه جنون و امراض عصبی و اخلاقی امر دیگری است. مرد مجنون که مالک اعصاب خود نیست از خود بیگانه است و اعمالی که از او سر میزند در حقیقت اعمال خودش نیست و ازین است که باید در شخص دیوانه بعضاً آنطور اعمال را سراغ داشته باشیم که خودش تماماً از آن مسئول نیست. جهالت هم عذری تقدیم می کند ولی خودش بذاته جرمی است و ازین است که محتاج انابت است. هر حالتی که انسان در آن مالک خود شده نتواند تا يك اندازه مسئولیت را مرتفع می سازد. الا اینکه اگر کسی مست شود که تنها مسئول این فعل قبیح خود است. و اینجا حقانیت اسلام بخوبی دیده می شود. انسان عمل می نویسی را با اختیار و اراده خود ارتکاب می کند و بعد از آن که مست و از خود بیگانه شد، دیوانه ایست که مسئول اعمال خود شناخته نمی شود. پس مرد مقنن و اخلاقی درین حال یکی ازین سه شق را باید انتخاب کند: یا بر باده نوشی جرم سنگینی بگذارد که مردم آنرا نفوشند؛ و یا اینکه بر باده نوشی هیچ جرمی نگذاشته و همه مجازات را بر اعمال مجنونانه مردی که مست شده است بگذارد، و یا اینکه به طفیل باده همه اعمال بد بد مستان را از مجازات قانونی مستثنی بسازد. و بگوید: هر کس که قتل و دزدی و زنا و عریضه کند مجازات می یابد، الا شخص مست که به طفیل خمر معاف مطلق است. البته هر کس میدانند که به تقدیر شق سوم آمریت قوانین ازین میرود و هم جامعه متناقض می گردد. به تقدیر شق دوم نیز ظلم است بر کسی که مسئول اعمال خود نباشد مجازات و عقوبات را تحمیل کنیم. پس می ماند شق اول که انسان به عقل و اراده خود مرتکب عملی شده است که ام الخبائث است که باید برضد این عمل زشت، امر و توصیه مطلق موجود باشد که ازین کنار نهی کند. و علاوه بر آن هم باید جزای مناسبی نیز در پی آن باشد.

(۷) عفو: آیا عفو هست؟ اما، ما نباید مانند اخلاق یون غربی درین مورد

بر قساوت باشیم، اگر چه بی پروائی هم درین باره خوب نیست.

درین شبهه نیست که بخشایش فضیلتی است ولی فضیلتی است که باید بفضائل دیگر پهلوانند و به فضیلت عدل و فضیلت تدبیر و بباقی فضایل اجتماعی تعارضی پیدا نکنند و هم علویت و آمریت قانون را از بین نبرد.

بهر صورت عفو از جرائم قانونی و از نقطه نظر قانون چیزی است که بما ارتباط ندارد و نه ما هم باید مانند بعضی از نویسندگان مذکور هر دو را بهم مخلوط کنیم.

بلی از نقطه نظر اخلاق و تاجائیکه ما طرف رنجش بوده ایم، البته عفو بذات خود کاری است که مستحسن است، و مخصوصاً طوری که دین دران باره توصیه های اکیدی کرده است. ولی درین حال باید پهلوی شخصی و اجتماعی مسئله و شخص بخشاینده و شخص عامل در نظر گرفته شود. و بهتر است شخص بخشاینده درین عمل بخشایش خود، مفاد جامعه را در نظر داشته باشد، نه انانیت و حس شهرت را و باید این کار خدائی و محض برضا و امر خدا باشد.

## (۸) آیا سیداست عبارت از اخلاق جامعه است: کاشکی همین طور می بود!

جامعه ها عموماً دو خساره را متحمل می شوند: یکی اینکه سیاست تا کنون نتوانسته است دست ارادتی جانب اخلاق دراز کند. و دیگر اینکه اگر اخلاق فردی کسب عمومیت نمیکنند نمیتواند جامعه مسعودی را بمیان آورد. اگر افراد تربیه خوب می یابند و بمکارم اخلاق پای بندی پیدا می کنند، طبیعی است که سیاست عموماً مملکت بهتر کیف باشد جانب مبادی فضیلت نزدیک تر میشود و آنطور مؤسسان بروی کار می آید که مردم را جانب فضیلت تشویق میدهد. بهر حال حکومت درین راه دست بزرگ و دخل گسلی دارد؛ و ازین است که ارسطو نشر اخلاق را وظیفه اولین حکومت دانسته است؛ و هم در طی قرون دیده شده که بعضی حکومت ها نتوانسته اند سطح اخلاق و زندگی رعایای خود را خیلی بلند ببرند و هم بسیار دیده شده که بعضی حکومت ها برای ادامه حکمرانی و کامرانی خود کوشیده اند که سطح ملت را پائین ببرند و نگذارند که چشم و گوش ملت باز شود، که علت انحطاط بعضی اقوام همین کوشش معکوس حکومت ایشان بوده است.

انسان موجود مدنی است و مدنیت باید چیزی باشد که حتی الامکان بکوشد که برای کسب فضیلت تسهیلاتی ایجاد نماید و بر خلاف رذیلت مقاومت هائی بکند تا انگذا رد سوء اخلاق در بین جامعه کسب عمومیت کنند. اگر بچشم حقیقت در مدنیت امروزه دیده شود معلوم میشود که مدنیت بی موازنه است، مدنیتی است که بین مؤسسات و علوم و پهلوهایی حیات آن تناسقی موجود نیست. مثلاً دیده میشود که علوم طبیعی بکدام پایه عالی ارتقا جسته و لی علوم اجتماعی و مخصوصاً سیاست به کدام اندازه در حالت ابتدائی مانده است، لا براتوارها پایه مؤسسات طبیعت و صنعت را بکجا برده است. ولی مؤسسه سیاست پست تر است از آنچه بود، و ازین رو علوم طبیعی عالی امروزه بدست بعضی از این سیاستمداران کنونی مانده مشغولی است بدست راهزن.

اگر گاهی هم حرکتی جانب اخلاق و تنمیه علوم اجتماعی بعمل می آید، اخلاقیون اجیر سیاست «بزرگترین شر را برای بزرگترین تعداد» پیشنهاد می کنند. یا منفعت را بحیث غایه نهائی، دام راه اخلاق قرار میدهند. و یا این که سر نوشت اخلاق را بدست قوت می سپارند و راه استعمار و استثمار را در تمام عالم باز می کنند و بالتیجه دیار بچنگال حرص و آرزو باز در میدان تنازع و بالاخره در یک صحنه زهر و آتش می سپارند، و وقتی که نا کام می شوند می کوشند که از لا براتوار استثمار بخوانند، و چون مبادی ایشان فاسد است لا براتوار بدون اینکه برخلاف مبدء خود عمل کنند و شرافت علم را بهازدکاری کرده نمیتوانند. الا اینکه بدرا بدتر کنند. وقتی که قوه حق نباشد قوه کم و قوه زیاد هر دو حق نیست و قوه زیاد انحراف بیشتری را از راه حق تولید میکند. قوه و منفعت اگر با هم ضم میشود ترکیب عجیبی پیدا میکند، آنجا است که تنعم و مساوت، فقر و انتقام با هم یکجا میشود و میکند هر چه که میکنند. و طبیعی است که مردم ازین مبادی اینطور می آموزند که برای رفع احتیاج خود از هیچ ذریع رذیلانه مضایقه نکنند. غریب از طرف دیگر استثمار می کردند یعنی بحیث ذریعه مفاد دیگران استعمال می شوند، و ایشان هیچ فرصتی برای تهذیب و تربیه خود نمی یابند و عرضه بسیار تشویقات می کردند هر ملتی که باین پایه میرسد علامه زوال او است. بعضی اوقات انقلابات هم جامعه را پیش برده است ولی انقلاب برای جوامعی که



عناصر جهل و ارتجاع در آن زیاده تر است عموماً موجب آفت و فساد اخلاقی و فساد اجتماعی می شود که آن جامعه فاسد از آن حالات اولی خود بدتر میگردد، کمون ملل گیتی از مدتی است که جامعه ملل را بروی کار آوردند و بعد از جنگ اول بین المللی، این موسسه بین المللی بدفعه شاعر هندی اقبال، بیش از کفن دزدی چند که برای تقسیم قبرها انجمنی ساخته اند، دیگر چیزی نشد و کمون بعد از جنگ دوم هم معلوم نیست که این موسسه یونو چه خواهد کرد، ولی چیزی که غیاب است این است که این جامعه و این وحدت بین المللی از مللی تر، کیب شده اند که میترسم بعضی از کان بزرگ آن هنوز قوه راحق میدانند، تادیده شود که چه میکنند، ولی بهر حال خواه این جامعه یونو بمانند جامعه ملل سابق تا کام شود و یا بالعکس کامیاب گردد، ما خوش بین میباشیم که بشر روزی خواهد آمد که جامعه بین المللی داشته باشد تا بتواند اخلاق اجتماعی بشر را مراقبت کنند، و هم این جامعه بدست عده از ملت های قوی که تابع پر نسیب های بنما و نتیجه و ما کیاولی اند نبوده، بدست حق و بدست قضاوت اخلاقی باشد، ورنه قضاوت اخلاق اجتماعی با اشکال خوب و بد خود چیز جدیدی نیست، سابق هم ملت های یهود بر بعضی از ملل تاخت و تاز می کردند و نام آنرا تادیب و مراقبت اخلاقی میگذاشتند، ولی در حقیقت استعمار بود، و این استعمارهای اخیر اروپا همه گوی بر همین اساس بود که بنام تادیب و مدنیت و نشر اخلاق، عملیات مینمودند و مقصد حقیقی ایشان استعمار و استعمار بود.

ولی آیا اگر جامعه دارای اخلاقی شود آیا همین قانون اخلاق است و یا چیز دیگری؟ آری! همین قانون اخلاق است، زیرا هیچ ممکن نیست که برای اخلاق دو قانون وضع شود، و از طرف دیگر هم بدیهی است که سیاست نیز بهمین شرایطی خضوع میکند که علم اخلاق مخصوص بفرد، هم تابع آن شرائط است، و به عین همان مبادی اخلاق فردی در وقتی که به جمعیت تطبیق شود نیز تغییری نمی یابد، اما متأسفانه سیاست تا کنون از سطح منفعت بالا نرفته و بغضای بلندتری نرسیده زیرا غرض مالوف رجال سیاست این است تا برای ملتی که زمام آن در دست ایشان است، بهر نوعی که باشد ولو که عدل و خیر را در راه آن قربان کنند، خدمتی نمایند، و بهر طوری که بشود قوت و سلطه و ثروت و امنیت و شرف آن را حفظ و تقویه نمایند.

اگرچه درین شکی هست که آیادر حقیقت توانسته اند بصورت حقیقی و پایداری این کار را بکنند، ولی درین شکی نیست که قریحه و عبقریت خود را درین راه بصرف می رسانند و مجد و عظمت شخص خود را در این کار مربوط دیده و افزوده اند. و اگر چه آنها نیز که به مدنیت امروزه بدبین اند (و اگر چه بسیار دور هم رفته اند) 'حق دارند عقیده کنند که این وسایل هنوز جانب بهبودی قدم نهاده است، آری! سیاست تا کنون از مبدء خیری که در قانون اخلاق است بفرسنگ ها دور است. و سیاست باید بیابان های بسیار طولانی را بپیماید تا علم اخلاق بتواند آنها را بفرزندی خود قبول کند، و همچنین باید سیاست مقدار بسیاری از رذالت ها و کمراهی ها را از بیخ و بن بر کند تا قرار گرفته بار تلمی، علم اخلاق درین روزها نیز بطوری که در ایام فلاطون بود، قدری بآن نزدیک شود و بهالین آن بیاید و بتواند بطور همدردی، به جای اینکه رجال سیاست را لوم و توبیخ کند، بر حال شان رقت و مرنیة سرائی نماید. زیرا وقتی که دشوار باشد که گوش دل فرد را متوجه صدای عقل بسازیم پس بصد بار دشوار تر است که گوش دل های ملت ها را به ندای آن بگماریم؛ و این بصورتی است که هر دسیاست مدار، سعادت آنرا یافته باشد که خودش این صد اها را بگوش خود بشنود. فلسفه از سیاست بدون ازیک آرزوی عقیمی که فلاطون آنها را پرورانده بود، طرفی نبسته است و نتیجه آن هم بدون چند ضوابط خیالی چیزی نبوده است. پس بهتر است که کار آنها را بعنایت الهی که ملل ازان نصیب بیشتری نسبت بفرد دارد، سپرد. ولی بگفته راستین بار تلمی سانهیلیر، علم اخلاق در حق انسانیت خیانت می کند اگر از منزلت حقیقی خود برای منفعت سیاست تنزل میکند، و به ترغیباتی که بجانب آن متوجه است گوش میدهد. زیرا شرف حقانی که سیاست دارد این است که باید حتی اوسع بسکوشد که خود را بعلم اخلاق که جاوید و لایقغیر است تطبیق کند. و همه روزه سعی کند تا این مسافت ذات البینی را رفته رفته در نوردد؛ تا بسر منزل مقصود برسد و باوج حقیقی خود ارتقا جوید.

(۹) آیا اخلاق روبه تکمیل است؟ از شخصیات بزرگی که درین راه به میان آمده،

و برای تممیم مکارم اخلاق کوشیده و مبادی بس عالی طرح کرده اند، معلوم می شود که «یک غایه روز افزون در خلال عصور» کسب وجود کرده و می کند. ولی از طرف دیگر

دیده می شود که ما نسبت به نیاکان خود کم عمق تر و بی پشت تر و رقیق تریم ، نگاه ایشان عمیق و عزم شان مصمم تر و اقوال ایشان به کردار ایشان موافق تر بود ، و باین عیاشی ها و سفاهت های امروزی گوهر متانت و سخت کوشی خود را نفروخته بودند .

اگر از یک طرف ذرایع و وسایل افزونی گرفته است ، متأسفانه این ذرایع تنها ذرایع کسب فضیلت نیست و می توان آنهارا ، طوریکه مکث می گوید ، بیشتر در راه رذیلت بکار انداخت ، و هم این وسایل تا اندازه خوبی شعور فطری ما را تحت الشعاع نموده و ما را بیشتر مبکانه ساختہ است . و این چیزی است که از اصلیت و حقی فردیت مامی کاهد .

چیزی که بیشتر خود را به نظر هاجلوه می دهد مسائل اقتصادی است ، ولی بمشکل میتوان فیصله کرد که درین راه پیش رفته ایم و یا بقیه را . اگر از یک طرف وسایل بیشتر شده و مبادی وسیع تر و معقول تر گشته است ، ولی سعادت همگانی بار نیاورده ، و هنوز ما را بیشتر خودخواه و کمتر امین ساخته است . شاید ما از جوف طبیعت ذخایر بیشتری می کشیم ولی بر فاه خلق خدمت بیشتری نکرده ایم . اگر چه افسون های تکنیک و سحر انگیز بها طب ما قابل انکار نیست ، ولی فقیر ما بیچاره تر و مرخص ما ناتوان تر است .

چیز دیگری که موجب یأس می شود ، بی هماهنگی اجزاء دنیای موجوده ما است . اگر بشر ، موجود مفکری است باید همه چیز او بر اساس فکر باشد ، و اگر این است که حیات او بر حسب نظم و آئین است ، باید نظم و آئین در همه جهات حیات او حکم فرما باشد ، فیثاغورس خوب می کرد که می کوشید همه جهات حیات را بر اساس ریاضی طرح کند و بران فکر و اساس همه آن جهات هماهنگی بیاورد . زیرا ریاضی نزد او خیلی قوی و اساس عالم کون جلوه می کرد . اگر مادر حیات مبدئی نداریم باید از خود گله هم نداشته باشیم ، ولی اگر مبدئی در حیات نزد ما موجود است ، چرانی می کوشیم که همه جهات حیات خود را بآن مبدء تطبیق کنیم . ما باید بکوشیم که بین مفکوره های طبیعی و اجتماعی ما وفاقی باشد باید بکوشیم که در مقابل انکشافات حیات تکنیکی و صنعتی و طبیعیات امروزه ، امور اجتماعی و اخلاقی ما هم انکشافی پیدا کنند .

از طرف دیگر می بینیم که مثل (ایدیل های) ما با مؤسسات اجتماعی و اعتیادات ما بهم سر نمی خورد. و هر کدام ازین سه چیز برای می رود. و تا این سه عنصر در یک وجهه روی نیاورند، بشر نمیتواند بسر منزل کمال برسد. باید ایدیل هایش شوند و هر روز باید به تنظیف و ترمیم و تغذیه آنها کوشید و همیشه باید آنها را بر حسب مقتضیات زمان بلند برد و آنها را همانند قافله سالار زنده و متحرک پیش انداخت. تا عادات و مؤسسات بد نیال آن ها و بر خط مشی آن ها سیر کنند. اگر ایدیل ها بخالت خود متر و ک میشوند، رفته رفته مانند بت های با میان متحجر و متحجر میگردند و به تطور زمان مشوه شده میروند. و اگر مؤسسات بر نقش قدم مثل در حرکت و زندگی خود ادامه نمیدهند، دیری نخواهد گذشت که مانند عمارات آن مؤسسات و همانند ستوپه های ما و یاپار تینون Parthenon یونان دوائر باران و تابش آفتاب خراب گردد. و همچنین عادات که هر روز باید در سایه مثل به اصلاح و ترمیم آن ها پرداخت. این خرافاتی که در بین جامعه ها حکم فرما است، روزی بوده که عادات زنده بوده و در نور مثلی سیر میکرده است؛ ولی رفته رفته کنون شکل فوسیل را گرفته است. زیرا از روح مثالی آن ها از بین رفته و مرده است. این چیز ها همه از یک طرف مایه حرمان است و یک طالب العلم اخلاق را خاطر شکسته میکند. ولی اگر به نگاه ژرف دیده شود، نیز چیز هایی بنظر میخورد که دلیل آن است که باید خواه خواه دنیای اخلاق بطرف پیش برود. و این امور را اصلاح نماید. و بالاخره چیزی که از همه بیشتر مرده ده است همانا شعوری است که از نقص و احتیاج خود می کنیم و نیاز مندی های خود را میدانیم. این کلمه شعور به نقص، آن قدر مهم و آنقدر کارگر است، همانند کلمه (انابت) پس گویا شعور به نقایص اجتماعی و حس مذات، «انابت» اجتماعی است، و طبیعی است و قتیکه بشر به تقصیر شخص خود ملتفت شد، دیگر بآن تقصیر راضی نیست و میکوشد که خود را از آن ورطه بیرون کند؛ و همینطور و قتیکه به نیاز مندیها و تقصیرات اجتماعی مستشعر گشت، جهد میکند که آن حال را بحال بهتری ارتقا دهد. این شعور به نقص اجتماعی و همتی است مخصوص انسان؛ زیرا شاید حیوانی از نقص خود مخصوصاً نقص عضوی خود واقف شود و لا اقل بکوشد که عضو مجروح خود را بلیسد

ولی از هیچ هبوط و سقوط اجتماعی کلمه خود مستشعر نمی گردد . و این غم و محنت نصیبه انسان است و بهای آن این است که می تواند خلیفه خداوند شود .

این نقصانات اکثراً بار اول توسط مصلحین به وجدان های روشن ارائه میگردد که ایشان بی منطقی نظام مارا بما واضح می کنند . این مصلحین تنقید می کنند و می پرسند : چرا زن از حقوق و واجبات اجتماعی بیرون باشد ؟ و چرا دختران زنده به گور شوند ؟ و روزهای ولادت پسران جشن گرفته شود ؟ و چرا ظروف نزد انسان ها بشکلی جلوه کنند که مجرای فطرت را تغییر دهد ؟ چرا يك ملت بواسطه فوقیت چند روزه رنگ و بشره خود را دلیل فوقیت خود بداند ؟ و در حالی که تمیز این رنگ و بشره در فرد دلیل فوقیت شده نتواند چرا در يك ملت شده بتواند ؟ چرا فرد بمجموعه اخلاق پای بند است و تجاوز بر حقوق دیگر افراد او را به ردیلت متصف می کند ؟ ولی ملت متجاوز بر حقوق دیگر ملل باین صفت متصف نیست ؟ و این را از واجبات ملی خود میداند که مستمعرانی داشته باشد . چرا يك فرد باید بفرد دیگر پای بند عدل و احسان و رحم و شفقت باشد و يك ملت بر ملت دیگر برخلاف آن بآن قیود پای بند نگردد ؟ آله مصلحین همین انتقاد است و شاید حتی بمثل قوم نیز انتقاد نموده بگویند : « چیست این تمثال هائی که شما پویدران شما پرستنده آنها ئید ؟ » و چیست آن عناصر مشوهی که نماینده شمت و پرا کنندگی مبادی اخلاق و عقیده است ؟ و چیست آن مجدی که مبنای آن چین قبا و طرف کلاه است ؟ و چیست آن دسته بندی هائی که افراد متساوی الاقدام نوع را از هم دیگر آنقدر متفاوت می سازد که گوئی یکی آسمان است و دیگری زمین ؟ .

چرا مبادی سامی انسانیت مصروف بر اداری نشود ؟ چرا انرجی انسان زیر يك نظام وحدانی به توحید کلمه و تسویه امور انسانی بکار نیفتد ؟ چرا انسان اینطور بشکل حیاتی اتخاذ نکنند که بتواند همیشه بآن ادامه دهد ؟ اگر ما به قیماق چای و بته شلغم بسیار اهمیت دهیم آیا نباید باموری که وزن حیاتی و قانونی بیشتری دارد محتاط باشیم ؟ اگر يك انسان مثالی شجاعت وافی را در رزم مالك باشد و در خورد و نوش خود معتدل باشد ، آیا در وقت مصیبت و هم آوان سعادت خود پایدار تر نخواهد بود ؟ آری ! اینطور سوالات و تنقیدانی

بود که نظریات ما را جانب وظایف و فضایل ما وسعت داد و ما را به پرورش آن ها وادار نمود .

عامل دیگری که در تطور اخلاق خدمت نمود ، این است که اخلاق پشتیبانی بزرگی از روحانیت یافت و الهام بکمک فکر رسید ، بار اول که اساس اخلاق در اکادمی و لیسه یونان طرح شد ، اخلاق عبارت بود از یکی از شعب علم و با فلسفه ، و آن هم بحیث یک دستوری برای مردم آن . ولی بعد از آن ادیان آسمانی پیهم نزول نموده و کوشش همه آنها بطرف اخلاق بود . این ادیان نه تنها جانب عمل را تأیید نمودند بلکه در نظریات و افکار و حتی در مبادی و اصطلاحات ، اثرات بزرگی انداختند .

مثلاً شجاعت در نزد یونان یک ظاهره اقدام و ثبات بود ، ولی اسلام غایه برایش پیدا نمود که شجاعت باید در راه توحید و در راه اخلاق بصرف برسد ، و هم آن جهاد را به مقابل نفس و بمقابل غرایز حیوانی بهمان اندازه وسعت و اهمیت داد و بنام جهاد اکبر نام نمود . و هم علاوه بر آن ، شجاعت ادبی و صراحت لجه را به مقابل هر قوه به طرفداری حق نیز معرفی نمود و آنرا نیز در صف اول مبارزه قرار داد . عفت نزد یونان عبارت از اعتدال و مشروعیت در خورد و نوش و معامله جفتی بود . ولی اسلام آنرا بدرجه وسعت داد که تقوی و ایثار و از خود گذشتن را نیز زیر عنوان آن آورد و حتی دامنه آن را تا حدود گفتن و نوشتن وسعت داده هفوات زبان و فضول قول را در مقوله بی عفتی آورد . قریبترین رابطه دوستی در بین افراد جامعه نزد یونان عبارت بود از رابطه هم شهری بودن ، ولی اسلام آنرا به رابطه برادری ترقی داده افراد یک مملکت و حتی یک جامعه بزرگ را از اعضا یک خانواده شناخت ، در هر پهاو که دیده می شود اخلاق رنگ عمیق تری را بخود گرفت ، صفائی نیت و اخلاص و قلب سلیم و علاوه بر آن مثال و استناد به عالیترین مفهوم خود رسیدند ، عالیترین مثال همان است که نزد فلاطون عبارت از مثل بود ، ولی نبی امی (ص) گفت که : « به اخلاق خدا متخلق شوید ! » .

پس طبیعی است و قتی که مثل و مبادی اخلاق عمیق تر میگردد ، فضایل وسعت اختیار می کنند و مرد فاضل در راه فضیلت خود باید گام های وسیع تری را بردارد .

روزی که اخلاق علمی بود باید در ا کسادی فلاتون و یالیسیه ارسطو و با  
 درد هلیز رواقیون درس داده می شد، ولی وقتی که مزد مقدسی دعوت خود را با این الفاظ  
 گفت: «من فرستاده شدم تا مکارم اخلاق را تکمیل کنم» معلوم شد که مدنیتمی آمدنی  
 است که شالوده آن نشر و بسط اخلاق است و می خواهد که حیات بشر تماماً بر اساس اخلاق  
 باشد. و اخلاق باید از زاویه يك مكتب برآمده بمیدان عمومی عمل داخل شود. باید اخلاق  
 مبادی عمیق تر و مثال بلندتر و استناد قوی تر داشته باشد. تعلیم اخلاق باید واجب یگانه  
 معلم نبوده هر فرد این جامعه اخلاقی باید نه تنها معلم اخلاق باشد بلکه آمر آنهم بگردد  
 و هر کس نه تنها امر معروف و نهی عن المنکر کند، یعنی نه تنها معلم و مبلغ اخلاق باشد  
 بلکه عملاً درین راه به تمام قوای خود اقدام کند، باید مسلمان برادر ظالم و برادر مظلوم  
 خود را کمک کند، یعنی ظالم را از ظالمت او مظلوم را از مظلومیت او عملاً معاونت  
 نماید؛ و هر کس مامور است که برخلاف فجور نه تنها قولاً بلکه فعلاً هم تبلیغ و احتساب  
 کند، هر فرد رعیت طوری که مبلغ و آمر است بهمان طور مامور و مطیع است؛ و هر فرد حکومت  
 طوری که مطیع است بهمان طور آمر است. پیغمبر بشری است مثل باقی مردم که مهبط  
 وحی و الهام است؛ و خلیفه فردی است که بیشتر از باقی مردم باید ژنده پوش باشد و بهمان  
 آب و نان عمومی قناعت کند و سخت بکوشد. نه تنها اخلاق بلکه علم بمعنی کلمه عنوان  
 این مدنیت است و جهل دشمن آن، و باید این مدنیت مخالفین خود را بنام «ظالمین و جاهلین»  
 خطاب کنند. همشهری ها و اعضاء کارگاه های این مدنیت برادران اند و جامعه عاقله است  
 از لطف و رؤف خدا. درین طور يك جامعه مثالی خدا از یکی از بنده گان خود شکوه میکند  
 که من مریض بودم، چرا به عیادت من نیامدی! آن بنده عرض میکند که خدایا تو چطور مریض  
 می شوی! خداوند با الهام میکند که برادر تو مریض بود و من از شما دور نیستم. پس این  
 عائله، عائله خدائی و افراد آن عیال الله اند. و ازین رو باید وجدان و مبادی و مثل و استناد  
 اخلاق این عائله، بهزار آب از انچه دیدیم و شنیدیم و خواندیم شسته تر باشد. افراد این عائله  
 باید هر چه را که بخود پیسنند به برادر خود نیز آرزو داشته باشند و انسان چیزی را که  
 بخود می پیسنند، يك مجموعه خیرهای مادی و معنوی است که حقوق خود میداند و در عین حالی

که این‌ها را حقوق خود دانست، همین قدر واجبات بمقابل او در حق برادرش عرض وجود میکند. و علاوه برین عواهل، طوری که گفتیم، يك تطور عقلانی و شعوری نیز در مجتمع انسانی محسوس است، که اگر گاهی این تطور قدری سست میشود مگر کی بکمار دارد. گاهی میشود که تبدل محیط هم این کار را میکند، بطوری که داهی‌های بشری نیز از جمله ماجر کین در جه اول بحساب میروند.

پس هروقت که تبدای به محیط پیدا می‌شود، باید تطوری در اخلاقیات انسان هم روی نماند. و چون سنت خداوند جانب تکامل و ارتقاء است، طبیعی است که باید بشر در هر محیط جدید، يك قدم جدی جانب تکامل اخلاقی بگذارد، و اگر گاهی هم شده که رکود محیط فاسد، مدتی باعث انحطاط اخلاق شده است، ولی این موقتی است و برخلاف سیر تطور است که از بین می‌رود و تطور سیر خود را تغییر نمیدهد. زیرا از ورق بشریت همیشه در دریای حیات اجتماعی به ناخدائی خودی عقلانی روان است و روز بروز این ناخدا باین دریا آشنا تر میگردد، و خودی عقلی به خودی اجتماعی نزدیک تر میشود، اگر دریائی نباشد ناخدا کشقی خود را در خشکه و یادرها برده نمیتواند. محیطی مفکر و بی مصلح حرکتی نمی‌کند، و مصلح بی محیط کاری کرده نمیتواند. مثلاً چرا برده فروشی در وقت ارسطو ممنوع نشد؟ و چرا حال زنها دران زمان مورد توجه قرار نگرفت؟ زیرا طوری که گفتیم حیات اخلاقی نمیتواند در خلای محض زندگی کند. و بلکه همیشه يك چیز نسبی است، نسبت بمحیطی که دران نشو و نما میکند. و همیشه به ازدیاد معرفت ماو تزئید قوت ماو و قدرت امکانات اعمال ما، زیاده شده می‌رود. و باین صورت حیات اخلاقی ما همیشه به شرایط نو و مسائل جدیدی که حل جدیدی می‌خواهد تجدید می‌شود. این چیزی است که ظاهراً همیشه شکل دوری را بخود میکیرد. دسته از مردم به پیشرفت حیات اخلاقی و اجتماعی میکوشند و هر چند که مردم پیش می‌روند و محیط حاضر می‌شود، واجباتی عرض وجود میکنند، که باز این واجبات را همان دسته مردم بیشتر حس میکنند، پس اخلاق چیزی است که مربوط به محیط اجتماعی است و محیط اجتماعی چیزی است که محتاج باخلاق است.



## (۱۰) آسمان اخلاق: اگر در نظور نظام اخلاقی بدقت غور میکنیم، ما را بران وادار

میکند که ما باید عقیده نکنیم که مرد خوب و مخصوصاً مرد ثنی اخلاقی (که عموماً بنام مصلح و متمم اخلاق یاد می شود)، خواه میخواد در بین جهانی زندگی میکند که آنرا موجودیت فعلی عادات و ملکات و موسسات و حتی مثالهایی که مردم در آن زمان و مکان بآن عقیده داشتند تشکیل داده است. آیا محمد (ص) آن پیغمبر امی در بین آن عادات فجور و قساوتی که گرد موسسه هبل ولات و عزای جمع شده بود، زندگی می کرد؟ و اگر اینطور بود پس چرا برای تحقق دنیای مثالی خود از آن مجتمع فرار میکرد و به بن غاری پناه می برد؟ او ازین جهان نبود و ازین جهت بهیچ یک از ملکات و موسسات حتی مثالهای آن مردم قانع نشد و فقط بحیث یک زائر و یک سفیر دنیای مثالی خود آمده بود، که محیط را به مثال خود معتاد بسازد. و موسسات آن محیط موسساتی شود که بر وفق مثال او تأسیس گردیده باشد. فلاطون دنیائی بخواب میدید و هم بسیاری از نویسندگان خواب های خوشی از دنیا های خیالی و مثالی خود دیدند، ولی کاری نشد بجز اینکه از دنیای خود بیگانه تر شدند. مکنزی چه خوب میگوید: « دنیا بحیث مجموعه از همه دانشمندان خود دانایتر است ». اگر ابو جهل بدامن کعبه دست میانداخت و در راه عشق و نیایش هبل اشک میریخت؛ و اگر قریش و اهل مکه صنم های خود را بجان و دل می پرستیدند؛ و واقعه ایست که هیچ کس از آن انکار نمیکند و هر کس حالت را چنان می بیند که بود؛ ولی مرد مثالی خدا حقیقاً باین ظواهر نظر نمیکند؛ بلکه در ضمیر کاینات و ماتحت و مافوق شعور مجتمع می بیند و میداند؛ فطرت عالی بشری همیشه بطرف کمال مائل است و نخل امید راستین بشر همیشه از شاخه طوبی و سدره پیوند می گیرد. و او با مثال خود همراز بود و شکیات ماتحت الشعوری دنیا را بگوش جان می شنید. تا آنکه امر قطعی و مطلق دنیای مثالی او او را امر نمود تا گلیلم رسوم دنیای اجتماعی موجوده را که از آن او نبود و مثل ردای مستعاری بر وی پیچیده بود، از دوش بپندارد و در شب، شب تاریک مجتمع بشر قیام و نهوض نماید. بهر صورت شناختن این ایمان اخلاقی و این حضور شعور مثالی، ما را وادار میکند که گامی در منطقه بگذاریم و بمباحثی شروع کنیم که علاقه بین علم اخلاق و علم ما بعد الطبیعه را روشن کند، که درین موقع بمقام دین هم رجوعی خواهد شد.

## بعد سوم اخلاق (مابعد الطبیعی)

(۱) اخلاق و وحدت الوجودی: ما تا کنون گوهری را که از صد ف کون

امکان بیرون بود، از گمشدگان لب دریا طلب می کردیم. ما هر چند جانب تفصیل دنیا فروتر می رویم عالم های ماندگ شده می رود و هر چند جانب اجمال و جانب بالا و بطرف مابعد الطبیعه ارتقائی جوئیم عالم های ما وسیع تر و مستوعب تر می گردد. و بر همین اساس است نظریه علم الاخلاقی که بر شالوده علم مابعد الطبیعه باشد از همه وافی تر و بمفا همه نزدیکتر است. ما دیدیم که نظریه مکتب لذت قناعت بخش نبود؛ و هم نظریات متداول نشوء و ارتقاء، بشکل مادی خود، بدون مظاهره بیولوژی مفهوم دیگری نداشت. و هم اگر ما نظریات علم الاخلاقی خود را بر مفکوره انکشاف خودی مثالی دنیای عقلانی بگذاریم درینصورت نیز اهمیت آن تماماً ظاهر نمیشود تا آنرا از عینک مابعد الطبیعه مشاهده نمائیم و خود را از حقیقت نهائی دنیای عقلی مطلع نسازیم. و نیز وقتی که در دنیای عقلی غور نمودیم، دیدیم که وجدان اخلاقی، پیش از همه چیز، خود را بشکل قانون، بشکل یک توصیه، و یا بشکل یک امر قطعی، بر اراده فرد تحمیل می کنند، درینصورت اولین نظریه که خود را تمثیل می کنند، این است که قانون و وظیفه قانون مطلق است، ولی این نظریه نزدی نقض میشود، زیرا وقتی که این مفکوره بدقت تحلیل شود دیده میشود که هیچ معنی و محتویاتی ندارد. شکل دومی که در آن، مفکوره عقلی اخلاق خود را ظاهر می کنند، نظریه «خیر» است و این نظریه هم طبعاً طوری به نظر می آید که عبارت باشد از آنچه چیزی که آرزو را تسکین دهد، یعنی چیزیکه خوش گوار است. ولیکن بطوری که قانون و وظیفه صورت بی هیولی بود، این چیز خوشگوار هم هیولای بی صورتی است؛ و ما ازین سبب باید بکوشیم که برای «خیر» یک مفهوم مناسب تری بیابیم. و این مفهوم را میتوانیم در مثال تحقق کامل طبیعت جوهری نوع انسان سراغ نسائیم؛ و برای اینکه این مفهوم را فهمیده بتوانیم ضروری است که طبع نوع انسان را در انکشاف حقیقی آن زیر مطالعه

خود قرار دهیم .

نقص درین جا است که غالب نویسندگان عصر اخیر ، بیشتر در تجربه می کوشند و میخواهند کائنات را به مانند ملل بالکان و یا مشرق در گروپ های كوچك تقسیم کنند و برای هر دسته قوانینی وضع کنند که از قوانین دسته های دیگر جدا باشد .

فلاطون که انسان را عالم صغیر می گفت و خیر آنرا باخیر کائنات هم آهنگ می دانست ، ازین بود که می دانست انسان را نمیتوان چیز جدا گانه از تمام کائنات دانست زیرا انسان عقده عصبی طبیعی و عضوی و شعوری و میکائیکی و کیمیاوی عالم کون است ، و قافله سالاری است که از خط سیر کاروان حیات به سر منزل آخرین آن تمایل می کند . انسان دو منزل را که عبارت از مرحله نبات و حیوان باشد پیموده است ، و معلوم نیست که چه منزلی در بین او و سر منزل حقیقی او موجود است . سر منزلی را که نتیجه فرس کرده است تقریباً منزلی است که انسان آنرا پیموده است ؛ و نسبتاً منزلی است که قرن ها است از آن گذشته ایم ، و اگر « سویرمان » دیگری ماورای « اوبرمنش » نتیجه بیاید و آنهم يك موجود عقلانی مکملی باشد ، باز هم معلوم نیست که در حدود ما زندگی خواهد کرد و یا در حدودیکه به ما بعد الطبیعه نزدیکتر است .

اکثر نویسندگان اروپائی از ما بعد الطبیعه گریزان اند و هیچ نباشد لا اقل بسیار می کوشند که در علم اخلاق از آن دور باشند ؛ و هم کمتر جرأت می کنند که خطوط سرحدی آنرا روشن کنند . و آنگاه که بما بعد الطبیعه توجهی دارند باز هم هر کدام به فکر خود ما بعد الطبیعه مخصوصی دارند ، و همین طور هم هست . ما بعد الطبیعه سعدی و فلو طین عالمی است که از ما خیلی دور است و بلکه از قیاس و گمان و وهم مانیز برتر است . و لی ما بعد الطبیعه مولانای بلخی و سپینوزا از ما بسیار دور نیست و بلکه اینجا طبیعت و ما بعد الطبیعه مانندنی و نیستمان و یا جسم و روح است . انسان نمیتواند چیزی را که از خودش باشد بیگانه بداند . ما نمیتوانیم شعور خود را از خود بیگانه بدانیم . فکر ما بعد الطبیعه یکی از عضویت های اصلی و جوهری ساختمان فکر ما است . ما می بینیم که عملیه عضویت ها محتاج است به بعضی مواد کیمیاوی فعال . مثلاً عملیه مضمتوقف است بر بعضی مواد قلیائی و یا حموضی ؛

و نیز فعالیت غده هامنوط است بر عصارات اختماری و یا هار مونی آنها، همچنین عملیه فکر مامتکی بران مفهوماتی است، که اگر بصورت جدا گانه ملحوظ شوند، مواد دنیای مابعد الطبیعه می گردند.

مثلاً اگر در قنات هضمی پیمین و یا پیکریاتین و باقی عصارات هضمی نباشد عملیه هاضمه نمیتواند در هیچ مواد غذائی دخل و تصرفی کند، بهمین منوال اگر مفهومات مابعد الطبیعه در فکر ما نباشد ذهن نمیتواند هیچ عملیه شعوری را ایفا کند، پس این عناصر فعاله عضوی که عمل کیمیای عضورات تحریک و تقویه می کنند، آیامیشود که ما آنرا از خود و یا عضویت خود خارج بشماریم؟ ما می بینیم که این مواد فعاله عضویت های جسم، جزء غذا نیستند؛ و ذاتاً بدل مایه جلال نمی گردند و فقط کاری که می کنند عضویت را در وظیفه آن مدد می کنند، که بدون آنها عضو نمی تواند وظیفه خود را اجراء کند، و بهمین تیره است عناصر مابعد الطبیعی که در حقیقت جواهر طبیعی و فطری ذهن است برای اینکه تفکیر را بکار اندازد. ما میتوانیم مس و سرب و قلعی را در بوته انداخته و گداز کنیم و از آن نوع مفرغی بدست آوریم، ولی مس و سرب و قلعی را چطور میتوانیم در ذهن خود بیکجا کنیم، اگر دست بدامن مفهوم کلی آنها نزنیم و مفهوم کلی «فلز» را به حیث جنس این مواد بذهن نیاوریم، پس مفهومات کلی و اجناس عالی و فکرت هائی که بحیات روزمره مادی ما هیچ خدمتی نمی کند و جزء حیات عادی ما نیست ولی آله تفکیر است، امثال حدوث و قدم، زمان و مکان، تنهای و لایمتهای، چیزهائی نیستند که از ما بیگانه اند که ما باید ایشان را از قاموس حیات خود بیرون کنیم زیرا اینها عناصر اختماری و هار مونی جهاز فکر اند و جهاز فکری و استدلالی باین مفهومات نیاز مندند و بدون اینها ممکن نیست استقراء و یا تعلیلی بمیان آید و فکر برای خود نظامی کسب کند. شاید روزی بوده که انسان، انسان بوده ولی گوشتخوار نبوده و حامض کلور را به این معیار موجوده که در قنات هضمی خود دارد، در خود نداشته است. ولی ممکن نیست که انسان، انسان باشد و ازین مبادی کلی عاری و مسلوب شود. اگر مبادی مابعد الطبیعه نباشد، همه علوم و همه افکار در یک عالم انارشی و فوضائی مشتم و مجزی میشود. اگر فکرت مابعد الطبیعه نباشد،

من چطور میتوانم بین روح و جسد خود پیوند کنم؟ که باید در آن صورت حساب روح و جسد مانند حساب آسمان و ریسمان باشد. عجب است مردمی پیدا میشوند و میخواهند قانون عام و کلی را بشناسند و با آنرا بگفته خود وضع کنند و با کشف نمایند؛ و باز میگویند که آن قانون هیچگاه به ما بعد الطبیعه تماس نکند. شاید نویسندگان اروپائی تصور میکنند که اگر به ما بعد الطبیعه تماسی کردند آنگاه مسئله خدائی بمیان خواهد آمد. ولی آنهایی که به خداوند عقیده نداشته اند نیز به ما بعد الطبیعه عقیده داشته اند و از شعبه های آن تو لوجی و ایستما لوجی انکار نکرده اند. ولی ما بعد الطبیعه کتابی است که اگر فکرت خدائی در آن نباشد، بمثل این است که غرض و موضوع و هم دیباچه و فهرست ندارد. فکرها بعد الطبیعه بدون فکرت خدائی چیزی است که آنرا بسطح منطق فرود می آورد؛ ولی منطقی که بی قانون و بی انسجام است و منطقی که گویا فصل برهان را از آن کشیده ایم. حتی در فیزیک اگر ما بعد الطبیعه بشکل کامل و به صبغه الهی خود نمی بود چطور ممکن بود که فنی بدنیا می آمد؛ و چهار سوی صنعت و فن را رای آبد و قشنگی مانند هیکل ناهید می شد؟

مسئله (خود خواهی) و (غیر خواهی) در پیش پنجره بانک منفعت بتمام حل شدنی نیست؛ زیرا آنجا بدون اینکه دوودو چهار است دیگر حسابی نیست؛ و حتی اگر سگی هم سر خود را در چاه لذت و منفعت فرو ببرد؛ آنجا نمیتواند استخوانی را از مفاد بدهان عکس خود در آب ببیند؛ ولی اگر انسان قدری زمین گیری را رها کند و دریکی از مناظر ما بعد الطبیعه در خود نگاهی کند؛ آنجایی بیند که در آن آئینه قدما بدون خودش کسی نیست و غیری وجود ندارد. همه اغیار جزء وجود اویند و بلکه کائنات در او مضمّن است؛ و اینجا است که برخلاف آن حساب منفعت بانسکی و بتمامی؛ جزء از کل بزرگ تر است.

اومی بیند که آنجا وجود نقاب های رنگارنگ خود را دور کرده و همه علم برداران آن از یک جوهر اند که از یک مبدء صادر شده و بربیک معاد روان اند؛ و مبدء هم در عین حال عین معاد است؛ که همه کائنات زیر اراده عمومی فطرت برمدار و سیر طبیعی

خود، از همین نقطه آغاز می کنند و هم درین نقطه انجام میشوند، ولی انسان که او هم درین سیر مجبور است، میتواند که درین مدار، علاوه بر حرکت انتقالی اجباری خود، اراداً نیز حرکتی داشته باشد که بدور محور خودی خود بچرخد، خواه این حرکت وضعی او با سیر فطرت هم سمت و هم آهنگ و هم نوا باشد و یا نباشد، که همین است اراده او؛ و همین است سلوك او، و حتی همین است امتیاز و استعداد کرامت او؛ و بالاخره همین است مسئولیت او و خیر و شر او.

ما می بینیم که با تمام کائنات علامه های فارقی داریم که ما را از ایشان جدا میکند، ولی وقتی که غور می کنیم می بینیم این علامات فارقه، بیشتر رنگ شیونانی و عرضی را بخود می گیرند، اما بالعکس در آن چیزی که با تمام این کائنات اشتراک داریم، آن چیز بیشتر ذاتی و جوهری است. زیرا مفهوم حقیقی و ذاتی و حتی بدهی «هستی» است که همه کائنات را زیر بیرق موجودیت عام و تام خود آورده است. پس «هستی» یگانه حقیقتی است در همه کائنات، و باید این حقیقت، هسته و مرکز داشته باشد که قوی تر و قدسی تر باشد، و چون ماده و زمان و مکان با باقی کته گوریها، از جمله علامات فارقه اند و کمتر رنگ حقیقت دارند؛ بیشتر در مقوله اعراض اند، باید بعرض برین و منزله آن هستی واجب و مطلق راه نداشته باشند، و باید آن هستی مطلق در حمله اطلاق بی چون خود طوریکه «پلوتانیس» میگوید و باطوری که سعدی میفرماید: برتر باشد از خیال و گمان و وهم، ولی موجوداتی که رنگ شیونانی دارند و علامات افتراق در پیشانی موجودیت ایشان مرسوم است، نیز و هم مطلق نیستند، ایشان هم دارای حقیقت اند، و چون حقیقت یکی است و عبارت از همان هستی است، پس حقیقتی که در ایشان موجود است همان حقیقت است که در آئینه شیونات و تعینات و تشخصات و باقی کته گوری هائی که از مقوله اعراض اند جلوه می کند، و این عکسی است که در حقیقت جوهر آنهاست.

ولی این حقیقت هستی از حیات و علم جدائی ندارد زیرا که حیات بر رنگی از رنگها در همه موجودات ظهوری دارد، و هم علم و عقل تا یکدرجه در همه حکمفرماست، همه در یک نظام زنده عقلی سیر می کنند، و همه بران اطاعت دارند و ازین رو همه آنها میدانند

ومی شناسند. پس يك وحدت عقلانی در همه نظام های مادی و معنوی کائنات موجود است. و همین که من این نظام را میدانم دلیل واضحی است که این نظام از ان علمی نشئت نموده که عقل من هم از ان چشمه آب خورده است. پس حیات و علم (عقل) و اراده چیزی است که از گریبان آن مبدء قدسی سرزده و از ان هستی جدا نمیباشد.

نظام های موضوعه ما افتباسی است از ان نظام، طوری که تحت البحری های ما تقلیدی است از ماهی ها؛ و طیاره های ما انگار مایست از پرنده ها؛ و طوری که هر چند فن ما به طبیعت مماثل تر شود کامل تر می شود، بهمان طور، هر چند قوا بن ما به نظام عالم خلق هم آهنگ تر باشد بهمان اندازه کامیاب تر است.

پس ما از عدم بوجود نیامده ایم و بعدم هم رهسپار شدنی نیستیم؛ ما از حقیقت هستی حقیقی بوجود آمده ایم و باز بآن رجوع می کنیم (ما از خدائیم و بسوی او باز میگردیم). ما اینجا از قوس نزولی حیات بحث نمی کنیم؛ زیرا آن مباحثی است که به «علم الـکون» ارتباطی دارد؛ ولی در قوس صعودی که مورد بحث اخلاقی ما است می بینیم که در اجسام طبیعی چیزی بمانند جذب موجود است؛ اما وقتی که طبیعت به حالت نباتی ارتقا می جوید، این جاذبه عموماً بیک چیزی که میلان بطرف هوا و نور و یاهم غذا باشد نیز تظاهر می کند؛ که در ارتقاء ما بعدی خود یعنی وقتیکه در فصله حیوان داخل میشود، این خاصیت بدو شکل عرض نمود می کند: یکی بشکل تطوع حیوانی و دیگرش بشکل سلیقه؛ که باز در سیر ارتقائی اخیر خود که جانب انسان آمده است، این تطوع حیوانی شکل اراده را می گیرد؛ و آن سلیقه به غریزه ها ارتقا می جوید. پس می بینیم که کائنات از اجمال بطرف تفصیل روان است؛ و هر چند جانب اجمال نزدیک می شویم به اجناس عالی خود که ما به الاجتماع ما است نزدیک تر می شویم؛ و هر چند جانب تفصیل می رویم علامات فارقه بیشتر میشود.

پس ما اگر بکشور خود قانونی وضع می کنیم؛ آیا باید به علامات فارقه و یا ما به الافتراقی های کشور نظر کرده و بکوشیم که حتی عائله ها را هم مجزی کنیم؛ و یا اینکه ما به الاشتراك هادیده و قدری جانب اجمال توجه کرده و اصل نژاد و عرق را در نظر بگیریم

ناهمه قبایل بتوانند زیر کلیت قانون بیایند و وحدت قومی حاصل کنند .

قانون اخلاق اگر تجربی محض باشد، باید هر دسته بشری برای خود به زحمت زیاد ضوابطی کشف کنند که مخصوص آن دسته و لامحاله محدود و متغیر باشد، و چیزی باشد بمانند ضوابط کمرک و اقتصاد شهری؛ ولی اگر در نظر قانون اخلاقی این مفکوره باشد که بشر و یا یک حصه بزرگ آن را بطرف ایدئالی متوجه سازد، ممکن نیست که کلی نباشد و وقتی که کلی باشد ممکن نیست تا آن مبادی کلی و سرمدی مابعد الطبیعه ارتباطی نداشته باشد . اکثر مکاتب فکری اخلاقی که ورشکست شده اند، ازین است که از مابعد الطبیعه دور شده اند، ورنه هیچ مفکوره در حیات نیست که قیمتی نداشته باشد، ولی بشر طیکه از ان چشمه صافی آب بخورد و بآن سطح بالندارتقاء جوید .

مثلاً در بین مکاتب اخلاق، مکتب لذت چندان موقعیتی ندارد، و دیده میشود که هر کس بآن به نظر احتقار می بیند. ولی اگر لذت، از مابعد الطبیعه، برای خود یک چاشنیء پیدا کنند آن لذت از من و سلوی و مائده عیسی پای کمی نخواهد داشت، زیرا پستی هر چیز را پست میکنند و بلندی آنرا بلند میسازد، و ازین است که لذت هیولانی پست، و لذت عقلانی بلند است. اهمیتى که مابعد الطبیعه در علم اخلاق دارد بارها بزرگ تر است از ان اهمیتى که در علم التکوین داشته باشد؛ علم الاخلاق بدون مابعد الطبیعه نه تنها معمای لاینحلی میگردد، بلکه حیات را چیستان مبتذالی می سازد .

ما دیدیم که فلسفه نشوء و ارتقاء در طریق اخلاق نا کام صرف شد، و اگر این فلسفه بهار گاه اخلاق را هی پیدا نکند چه حاصلی خواهد داشت . آیا این فلسفه ها برای این است که تاج کرامت انسانی را بخالك بیندازند؟ اگر میگویند فلسفه در کشف حقایق کائنات می کوشد و از هر چیز آزاد است، ولی آیا حقیقت این است که ما باید در عالم بهایم سرپس برویم؟ نه والله! این حقیقت نیست و حقیقت درین است که ما انسانیم و روح خدا در ما دمیده شده است و اخلاق الله بهترین مثال و معیار نشوء و ارتقاء اخلاق ما است .

فلسفه نشوء و ارتقاء اگر از پهلوی مابعد الطبیعه دیده می شود، فلسفه ایست حقانی



و آئینه ایست که حقاً باید قانون اخلاق چهره فشننگ حقیقی خود را دران ببینند .  
سیری است که نفس جانب کمال خود می کند و انسانیت خود را به مقام محمود  
می رساند ، ورنه نظریه نشوء و ارتقائی که از مابعد الطبیعه دور باشد ، بالعکس چیزی  
است که ما را از تمام انسانیت به اصطبل حیوانات تنزل میدهد .

تا جائیکه بنظر میرسد ، سیمسر و نیمچه معنی نشوء و ارتقاء در باره انسان نفهمیده اند .  
نیمچه و سیمسر ( خلاف آنچه بعضی ها نیمچه را انتقا دو سیمسر را تأیید می کنند )  
از هم فرقی ندارند و تنها همان فرق عبارتی است که بین دعوی یکمفر جرمنی و انگلیس است .  
ولی بهر حال در باره اخلاق هر دو نفر خواه بطور صریح و درشت حرف زنند و یا بصورت  
ملفک ، هیچگاه از نظریه تنازع للمبقاء و انتخاب طبیعی و بقای اصلح ، بیرون شده نمیتوانند .  
زیرا ایشان حیات را از نقطه نظر بیالوجی دیده و ازین رو نتوانسته اند گامی از حدود  
آن بآن طرف یعنی بجانب مابعد الطبیعه ، و نه هم بآنمطرف یعنی طرف انسان بحیث یک  
موجود عقلانی بردارند . تنازع للمبقاء و انتخاب طبیعی و بقای اصلح را شاید بتوانیم  
قبول کنیم ، و هم شاید در باره پرنسپ انگلیسیها و جرمن ها که میگویند « قوه حق است »  
نیز ساکت باشیم . ولی آیا همه این مبادی نشوء و ارتقاء در انسان باین معنی است  
که انسان باید گاو زور باشد ، اگر گاو زوری و کله شخی و شاخ بشاخ شدن با گاو  
و پنجه دادن با خرس باشد ، پس باید بقرین کنیم که انسان کنونی نشوء و ارتقاء  
نکرده ، بلکه هر روز بالعکس جانب زبول و قهقرا می رود . زیرا هر قدمی را که جانب  
شعور برداشته ایم یک ولت را از انرجی طبیعی ما کاسته است .

شاید انسان ، وقتی که بعقیده ارتقائون زیررژیم بیالوجی کار میکرده و برای بقای حیات خود  
بامعاونت ها و خرس ها و بوزینه های بزرگ ( که شاید قصه های عفاریت اساطیری ما  
شهنامه های آنها باشد ) مشغول گریبان بوده ، آنقدر انرجی داشته که بدست خالی و بدون  
سلاح برایشان غلبه میکرده و غالباً انسان دوره حجر بوده که اکثر این انواع را منقرض  
ساخته است ولی کنون در مقابل انسان کدام نوع دیگری باقی نمانده که برای بقای خود  
با او در نبرد باشد ، امروز چیزی در دنیا بنام حیوان باقی نیست که انسان خود را در مقابل

آن آماده ستیز بسازد، و با ایشان برای تنازع بقاء مجادله کند؛ و اگر مقصد نتیجه و سمنسر این است که انسان بمقابل انسان آماده نبرد شود، این بحثی است خارج اخلاق و حتی خارج «اصل الانواع»؛ و اگر بخواهند که این بحث را به فلسفه نشوء و ارتقاء پیوند دهند بهتر است که آنرا سیاست نشوء و ارتقاء نام نهند نه علم و نه هم اخلاق آن.

بلی! مقصد ایشان این است که انسان با انسان در ستیز باشد، و تا يك اندازه در اثر همین فکر است که نظریه استعمار در انگلستان و هم نظریه تفوق نژاد در جرمنی بالا گرفت، می گفتند که نتیجه فرزند داروین و برادر بسمارك است ولی درین شبهه نیست که پدر هتلر و باقی جن-گجویان دور حاضر است؛ و این ایدیاالوجی امروز جرمنی نتیجه افکار نتیجه است تا بهینیم که جرمنی درین تنازع المبقاء بیالوجی نتیجه (اگر در اثر آن منقرض نشود) چقدر فتح خواهد کرد! و هم منتظر باشیم که نظام استعماری انگلستان را بکجا خواهد کشانید. اگر این دولت بر مبادی روشن اخلاق، اخلاق مثبت بشر و اخلاقی که بر حسب وظیفه وجدان و بر حسب نشوء و ارتقاء حیات عقلانی است عمل می کردند، گمان نمیکنم در اسناف بشر امر و زه، دیگر قومی می توانست با ایشان همسری کنند، و یقین است که در میدان تنازع المبقاء اخلاقی فاتح میشدند. امروز بسیاری سلیقه های حیوانی در انسان بشکل اصلی خود مانده، و بنوع دیگر انرژی تجویل یافته است و بعضی ها که باقی هم مانده تمام قوای آن به هدف طبیعی آن صرف نمی شود بلکه يك حصه معتنای آن ذخیره می ماند و در راه علم و فن بصرف میرسد که این تفحصات علمی امروزه ما فاصله حس کنجکاوی غریزی و بیالوجی حیوانی است که کنون مصدراينقدر اکتشافات علمی شده است، و همچنین سلیقه تنازع المبقاء است که کنون بشکل منافسات و مبارزات علمی و کشفی تبارز می کنند و مردم را بطرف قله های همالیه و مناطق قطبی و اعماق دریاها و شاید در آینده نزدیک جانب کرات آسمانی می کشد، تنازع بقای امروزه انسان، این است که بمقابل طبیعت مبارزه میکند و می خواهد آنرا بلاشرط تسلیم خود نماید، او می خواهد برخلاف جاذبه عمومی رفتار کند و خود را بر یخ برساند، او می خواهد محیط طبیعی را با امره یا ختم او خود بیاورد و در سرزمین ماه نشین کند، او می خواهد

که حیات شرایط خود را پیش کند، نه اینکه حیات او تابع شرایط دیگری باشد. این است غرایز ارتقا یافته انسان و اما منافسات، مقاتلان و محاربانۀ که امروز در بین ملل کیتی دیده میشود، عبارت است از آن سلیقه حیوانی که هنوز رنگ ارتقاء را نگرفته است.

اگر سوپرمانی ظهور کردنی باشد، مقاسفانه شخصی خواهد بود که در سایۀ لایبراتور پخته شده و شاید چشم های زجاجی و دندان های پورسلینی داشته باشد، شاید بعضی مهره های کمر او پیوندی و هم شاید پای یا پایهای او چوبی باشد، و شاید به آینده نزدیکی بعوض قلب زنده او مجبور شوند قلب یا لاستیکی بسینۀ او نصب کنند، و شاید هم فردا شش های رابری و طیفۀ تصفیۀ خون او را بدوش بگیرد. شاید غذای نباتی و حتی کیمیاوی بخورد و نخواهد حیوانی را لذت کند و بتواند غذای حیوانی را هضم نماید، و شاید برای پیشبرد مشروع بزرگ خود که غلبۀ بر قوای طبیعت باشد، خود را پیش از باقی موفقیات علوم طبیعی و ریاضی خود بیشتر مصروف آن کند که بر فوق فلسفۀ نهائی آتومی خود، آن قوانین اخلاقی حقانی را بروی کار آورد که تمام بشر بتوانند متفقاً و مجتمعاً در آن ساحۀ عالی قدم زنند و به همراه آن فلسفۀ نهائی در وفاق باشند و بتوانند نظام ادبی خود را همپایۀ نظام طبیعی قرار دهند و پیش برند، زیرا در پیشگاه حقیقت این است که نظام ادبی باید بارها بر نظام طبیعی تفوق داشته باشد، زیرا نظام ادبی است که نظام مادی را بروی کار آورده است. بلی این است مردهائی که می آیند و بقانون اخلاقی نیچۀ مریضانی میباشند که باید برای حفظ و وقایۀ نوع از بین برده شوند، و این است مردان آیندۀ نشوء و ارتقاء انسانی که به بهای از دست دادن نیروی جسمانی، نیروی عقل و اخلاق ایشان بر همان مداری که شعور انسانی باید در آن حرکت کند، کسب نمو و انکشاف میکنند. ولی (فوق الانسان) (Uebermensch) نیچۀ، اگر وجودی پیدا کند باز هم مجبور است که به حقرا برود و در میدان میثاقی یونان باسیکلوپ کشتی بگیرد و یاد در صحنۀ اساطیر بلخ بار ستم سکزی در سمنگان نیزه بازی کند.

ما نمیگوئیم که انسان باید از جسم بکاهد تا قوای عقلی خود را تربیه کند، و بلکه بالعکس، انسان باید بداند که روح سالم در جسم سالم است؛ و بدن سالم میتواند آله را تر روح شود.

ولی این يك حقیقت تلخ و یا شیرینی است که سفت نشوء و ارتقاء بزبان فصیح بهامی گوید که سیر فطری این طبقه این است که قوای طبیعی رفته رفته جای خود را بقوای شعوری رها می کنند. میگویند که انرژی يك آنوم آنقدر است که میتواند در اثر انفلاق و یا انفسكاك خود يك عدد خشت پخته را گداز کند؛ ولی این انرژی در مایکیول و مرکبات ما بعدی نیست. اگر شناوری سپرم (نطفه انسان) را که در مایع محیط خود، در دو دقیقه يك ملی متر سیر میکند با انرژی يك انسان مقایسه کنیم. می بینیم که اگر انسان همان انرژی را داشته باشد میتواند که يك دقیقه اقلایك دفعه دور کره زمین شناوری نماید. آیا همه این قوه های گونا گونی که انسان در همه جهات حیات انسانی خود دارد، و مجموعه علوم و فنون و افکار و ایدیا لهای آنرا تشکیل داده است، قوه هائی است که از ابر بر او باریده است؟ آیین همان انرژی هائی است که قبلاً رنگ بیشتری از طبیعت داشته و کمون صبغه زیاده تری از شعور گرفته است. انسان در نشوء و ارتقاء خود پهلوان تر نشده، بلکه هوشیار تر شده و قوه بازو را به قوه عقل مبادله نموده است. اینجا نقل قوه است نه ایجاد قوه.

اگر فلسفه نشوء و ارتقاء عبارت از این باشد که حیات بطرفی سیر میکند که عضواً شدیدتر و قوی تر میگردد و هر نوع با نوع دیگری جسماً مبارزه میکند و قوی تر بر ضعیف تر غالب میشود و این سلسله جاری است تا این سیر ارتقائی بسر منزل حقیقی خود میرسد و نوع و یا فردی مانند (فوق الانسان) می آید که از گوریلا قوی تر، و از آشیل شدیدتر است؛ پس اینطور نشوء و ارتقائی در انسان نخواهد آمد و نباید انسان هم اخلاق و آدابی داشته باشد که باین فلسفه سازگار باشد؛ و حتی هنوز نشوء و ارتقاء طبیعی و جسمی در حیوانات هم چندان محقق نیست و علماء زیادی موجود اند که باین فلسفه قانع نشده اند و حقیقتاً هنوز نقاط تاریکی درین فلسفه موجود است که حل نشده است؛ زیرا یکی از عضویت مهم حیات چشم است که هیچگاه هیچ گونه ارتقائی درین عضویت دیده نشده است؛ و ازین قبیل اشتباهات بسیاری است که منسلك بحث ما اجازه گفتگوی مفصل را در آن باره نمیدهد، بهر حال اگر فلسفه نشوء و ارتقاء عبارت از تطور انسان جا نسب قوت و شدت باشد، پس نباید آنرا بکلمه فرنگی ها (ایوالیوشن) نشوء و ارتقاء گفت؛ باید آنرا (دیوالیوشن) زبول

و انحطاط نام نهاد. زیرا اگر حیات انسان باینطور سیر قهقرائی جریان کند، مقصد حیات این میشود که انسان بدورهٔ سیکلوپی و با ازان هم بیشتر بدورهٔ گوریلائی رجعت می کند. و بعبارت دیگر اگر سیر ارتقائی انسان بطرف قوهٔ جسمی باشد، پس انسان « دیلوالیوشن » می کند، نه « ایلوالیوشن ».

ولی اگر فلسفهٔ نشوء و ارتقاء عبارت از يك تطور عقلی و ذهنی حیات است، درین شبهه نیست که این يك فلسفهٔ حقانی است، که باید یکی از بلند ترین و بارز ترین قوانین کون باشد، و این تطوری است که میتوانیم نام بزرگ نشوء و ارتقاء را بر آن بگذاریم و مقصد اینگونه تطور و ارتقاء عقلی، این است که جانب يك غرض قدسی و عالی پویان باشد، و با ارتقاء عمومی کائنات که سنت خلق و ایجاد، و سلسلهٔ نظم و قانون است در وفاق گردد. نشوء و ارتقاء حیوانی و آن هم در سایهٔ تنازع بقاء و انتخاب طبیعی و بقای اصلح عبارت ازین است که نوعی ازین برود تا نوع دیگری به میان آید. یکی بمیرد تا دیگری زندگی کند، جماعتی ویران شود تا دستهٔ آبادتر گردد. ولی سنت حقیقی خلق این است که با سنت عام ما بعد الطبیعه که خلق و ایجاد و نظم است همخوان باشد. اگر سیر نشوء و ارتقاء عقلانی بشر جانب ما بعد الطبیعه نباشد، پس بکدام طرف خواهد بود. و اگر حیات غرضی ندارد و بمقصدی متوجه نیست پس چیست؟

اینگونه نشوء و ارتقاء عقلی چیز جدیدی نیست، در اخلاق ارسطو هم خاکهٔ آن دیده می شود. و این یکی از مبادی بزرگ اخلاقی است که اخلاقیون زیادی درین باره حرف زده اند. ازان جمله شیخ ابوعلی بن مسکویه، در قرن دهم میلادی (قرن چهارم هجری)، در کتاب معروف خود (تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق) زیر عنوان (اجسام طبیعی) سیر ارتقائی کائنات را شرح میدهد و از جماد گرفته تا حیوان و انسان، سلسلهٔ ارتقائی را تصویر می کند، و حتی حلقه های وصل بین جماد و نبات را نشان میدهد؛ و مرجان را هم ازین حلقه های وصل میداند؛ و همچنین در نباتات و حیوانات درجه ها و رتبه هائی را قابل شده، درخت های میوه دار را مترقی تر می شناسد و هنوز ازین این میوه دار ها خرم را که نر و مادگی در آن نمایان تر است، مترقی تر میداند.

شیخ ابوعلی بن مسکویه سخن را ادامه داده، تحت عنوان (مراتب حیوان) نشوء و ارتقاء را از حیوانات پست و کم شعور بحیواناتیکه قابل تعلیم اند میرساند، و بعد از آن بحیواناتی که قوه تقلید دارند می کشاند، و باز از ایشان ارتقاء را بافق انسان هائی که در آخر معموره اند (خواه در شمال و خواه در جنوب) می برد؛ و سرحد های اخیر مغول را که عبارت از یاجوج و ماجوج باشد، و نیز سرحد های نهائی زنگبار را درین جمله آورده و اینهارا در ابتدای افق انسانی و اخیر افق حیوانی قرار می دهد، و بالاخره ابوعلی بن مسکویه ارتقاء را به وسط اقالیم آورده و انسان متمدن را مظهر فعلی آن می شناسد، و بعد ازین قدم آینده آنرا به سرحد مابعد الطبیعه میگذارد و او را بافق ملکوتی می رساند. و این است چیزی که شیخ ابن مسکویه آنرا «دائرة وجود» می نامد و میگوید که درین دائرة مبدء به مآل و بدایت در نهایت، اتصال پیدا می کنند.

مولانا جلال الدین رومی نیز در مثنوی خود بهمین شیوه، ولی جذاب تر و شیوانتر، نشوء و ارتقاء را شرح میدهد، و آنرا از سرحد طبیعت به اعماق مابعد الطبیعه عبور میدهد (۱). اینجاست که اخلاق برای خود مثال و معیاری پیدا می کنند و هم استنادی می یابند، اینجا است که لذت بهفت آب شسته تروبه هفت فلتر مصفی تر میشود و بهمان اندازه بیغش و بی درد و گوارا می گردد، نشوء و ارتقاء، طفلی بود که در دامان اخلاق بوجود آمده، و تنها حلقه وصل محکمی بود بین علم اخلاق و علم مابعد الطبیعه، ولی نویسندگان اروپائی آنرا چیزی ساختند که اخلاق باید از آن پهلوتنی کنند، و یا اینکه به طفیل آن رنگ رفتار طوعی حیوانات را بخود بگیرد.

لذت و منفعت و سعادت، و وظیفه و خیر و کمال همه اینها نزد شخص پست و بیهقداری که خودی خود را فوق بهمیمیت نمی گذارد، عبارت است از اینکه حظوظ جسمی و غیر این حیوانی خود را تسکین دهد، ولی شخص روحی و عقلانی نیز در سلوک خود ازین شش لفظ

(۱) مولانا بلخی میفرماید:

از جمادی مردم و نامی شدم	و ز نما مردم به حیوان آمدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	بس چه ترسم که ز مردم کم شدم
همره دیگر بمیرم از بشر	تا برارم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک بیرون شوم	آنکه اندر و هم نایب آن شوم

«مثنوی»

قاموس وسیع تری ندارد ، اما بفرق این که اینطور شخص اینطور ایدیاها را در سطح بلندتری میگذارد . قیصر کمالی که لذت و سعادت و کمال را در توغل به شهوت و غضب میدانست و قیصر مار کوس اور یلیوس ، لذت و سعادت و کمال را در « تأملات » (۱) عالی خود میدید .

پس این شش لفظ است که ایدیاها اخلاق را بصورت مجموع و یا متناوب تشکیل داده است ، تأدیده شود که سطح حیات انسان چیست ؟ اگر سطح ' سطح بهایم و حتی سطح شرالدواب است ، طبیعی که این شش لفظ درخشان با این سطح پست ، بست میشود ؛ و اگر سطح ' سطح عالی و سطحی است که انسان خود را مظهر روح و نور خدا می بیند ، طبیعی است که همین عنوان های فوق شکل قدسی و صبیغه خدائی میگیرد و همه از يك گریبان سر می کشد .

درباره تطابق به محیط ، گمان نمی کنیم تا کنون کسی از نویسندگان نشوء و ارتقاء بیالوجی پرسیده باشد : که آیا این استعداد نشوء و ارتقاء ، چیزی است که در سر نوشت و در نفس ماهیت کائنات زنده مرکوز است ، یا چیزی است که تنها مرهون مساعادت محیط است ؟ ایشان شاید در جواب بگویند که « هاموت » و « دیپلودو کس » تنها در اثر عدم مساعادت محیط منقرض شده اند .

ولی اینطور نیست که دو نوع مذکور در اثر عدم مساعادت محیط از بین رفته باشند ، بلکه ازین سبب منقرض شده اند که نتوانستند بر محیط غلبه کنند . طبیعت تماماً با محیط تطابق دارد و همیشه به طبق محیط خود انقباض و انبساط و استحاله و انقلاب می کند ، ولی عضویت چیزی است که همیشه می خواهد بر محیط طبیعی غلبه کند و این غلبه در اثر نشوء و ارتقاء ذهنی او است ، اما آن موجود زنده که تماماً با محیط سازگار است و بر طبق آن زندگی می کند ، ازین می رود ، حیوان که دارای پروبال و چشم میگردد ، برای این میگردد که بر محیط غلبه کند . دیپلودو کس به محیط خود خوش بود و بر طبق محیط زندگی میگردد ، و آنرا عدم مطابقت به محیط از بین نبرد ، بلکه چون خیلی ها بطبع

(۲) تأملات Meditations نام کتاب مار کوس انتو نینوس اور یلیوس (۱۲۱ - ۱۸ بعد میلاد) قیصر فاضل و روانی روم که دران درباره فضایل ، حکمت و لطف و احسان ، با سلوب بسیار شیوایی بحث میکند . این کتاب اثر جاویدی است در اخلاق عملی .

و تبع محیط خود سازگار بود ، بمجرد بدل شدن محیط ، از بین رفت ، اما حیواناتی که با محیط در نبرد بودند و از آن سبب دارای بال و پر و تجهیزات شده بودند ، توانستند که از قید محیط خود آزاد شوند و بهر محیط زندگانی کرده بتوانند .

شاید در آن سرزمینی که ماموت زندگانی می کرد ، جانوران زیبا دی زندگانی می کردند ، و شاید همه ایشان در اثر تبدل آن محیط بآن سر نوشت ، ماموت گرفتار شده باشند ، ولی آنهایی منقرض شدند که بهمان محیط تطبیق شده و قناعت داشتند ، و بآن پای بند بودند . اما انسان مثلاً چون با محیط در ستیز بود و قبل از همه چیز بر محیط غلبه نموده و بلکه همه محیط ها را مغلوب خود ساخته و به همه جا پهن شده بود ، اگر يك محیط هدف مستقیم انقلابات طبیعت واقع می شد ، سبب آن نمی شد که انسان نوعاً منقرض شود .

حیوانات قطبی و یا استوائی که خود را با محیط خود تطبیق نموده اند ، اگر روزی بیايد که قطب موقع خود را ترك دهد و مثلاً به سکاندنی و اجای گرین گردد ، طبیعی است که نرندیر و نهنگ ( کروکودایل ) نوعاً منقرض خواهند شد ، زیرا ایشان با محیط خود موافق و سازگار اند ، و وفاداری محیط خود خواهند رفت ، ولی انسان و بعضی از طیور و حیواناتی که بر محیط غلبه نموده اند ، اگر دسته و یا منفی از ایشان از بین می رود نوعاً سقوط نمی کنند زیرا که خود را بقناعت خود و قف يك محیط نساخته اند .

پس حیات سر نوشتی دارد که باید بهیچ منزل متوقف نشود ؛ و هر محیط منزلی است که رفته رفته بآن تنگ میشود و حیات باید محیط وسیع تری داشته باشد . کرم پیله چند روزی بداخل پیله است و چندی هم در روی برگ ها و چندی نیز در روی شاخه ها ، ولی روزی هم باید در فضای نیلگون بال کشائی کنند . باشند گمان امر وزه شهر نیو یارک دیگر نمیتوانند در روم و یا پمپی و یا آتن بیست قرن پیش ، زنده گنی کنند . آنوقت حیات شهری را چاه ها و مرکب ها و مزارع فنای شهر تا مبنی کرده نمیتوانست ، ولی کنون معلوم میشود که خطوط اسفالت و آهن هنوز شریان های تمکی است و نمیتواند ایشانرا از فقر الدم وار هاند ، و ازین سبب محتاج اند بخطوط زیر زمینی و خطوط هوایی .



قبای محیط هر روز بآن زنده که می خواهد زندگی کند تنگ شده می رود ،  
و حیاتی که در مدار ارتقائی خود پویان است ، باید هر وقت این قبا را تجدید کند  
و مانند مار همیشه پوست محیط خود را از خود بیفکند و محیط جدیدی طلب کند ، هر فرد  
و هم هر صنف و هر نوع که بتواند ارتقاء کند ، طبیعی است که یک محیط میماند و بآن  
محیط از بین می رود .

شاید انسانی که تاکنون توانسته است بر محیط غلبه کند ، اگر همان انسانی  
باشد که در خور قافله سالاری حیات باشد ، روزی خواهد آمد که محیط زمین از بین برود ،  
ولی او که باین محیط خود قانع نبوده و محیط های برینی را پیشتر برای خود مهیا کرده  
باشد ، بارفتن این کره خاکی از بین نرود و منقرض نگردد .

پس این سیر ارتقائی به کدام طرف است ؟ طبیعی است که جانب عقل و اراده ! حسن  
مرحله ابتدائی است که به عقل ارتقاء می جوید ؛ و نطوع نیز در انجام خود باراده می رسد  
و عقل و اراده هم مراحل را می پیماید و سلسله نشوء و ارتقاء خود را طی می کند ، تا اینکه  
رفته رفته از قید عوارض ماده خلاص می شود تا به علم کلی و اراده فطرت نزدیک میشود ، و شاید  
سر منزل آخر بن آن این باشد که در علم و اراده کلی متفانی میگردد ، نه اینکه در آن فانی میشود  
بلکه در آن باقی و جاوید می گردد .

اگر تاریخ طبیعی حقیقتی داشته باشد ، و آتوقتی که سرزمین « بلیموریا » هنوز فرو  
نرفته بود و آنجا انسان های ابتدائی که فن آتش افروزی را امید داشتند و که هی خود را  
بروی تنه های آب برده درختان می رساندند و آنجا سماعتی مانند گنج شنآوری خود را کم  
میکردند ، اگر کسی بایشان از سر نوشت امروزه انسان که بحر و بر و هوا و برق و آتوم و حتی  
اشعه را تسخیر نموده است چیزی میگفت ، آیا ممکن بود که بتواند این حالات را  
برایشان تصویر کند و یا بشکلی از اشکال بایشان مفهوم بسازد . ولی قدم ثانوی انسان  
که موعده قریب تری دارد آنقدر غریب تر و محیر العقول تر است که فهماندن آن بما بارها  
دشوارتر است از فهماندن حال موجوده ما به آن انسان ابتدائی . و مولانا راست میفرماید :  
آنچه اندر وهم ناید آن شوم .

غریزه تنازع المبقاء اصلاً برای این است که انسان با طبیعت و با محیط طبیعی در ستیز باشد. اگر انسان با انواع دیگر ستیز داشته است ستیزه او با العرض بوده و تنازع حقیقی او با محیط بوده است. زیرا او اصلاً محیط را تنگ تصور می کرده و چنان می انگاشته که این انواع موجب تنگی محیط شده است؛ و همچنین اگر انسان با انسان در ستیز بوده است هم ازین غریزه کوری که گاهی در غرض و هدف خود خطای می کنند؛ نشئت نموده است. طوریکه وحشی و قتیکه می خواهد بر علیه مرض قیام کند پدر مریش خود را می کشد. ما اگر در هدف خطا نکنیم و غرض خود را که توسعه محیط باشد، بشناسیم دیگر نا کام نمیگردیم. (مانند دو حیوانی که بسر جیفه چون محیط را تنگ می بینند، تنازع می کنند تا وقتیکه هر دو سقوط می نمایند.)

نقص بزرگ قری که بمیان آمده است اینست که هر کس مکتب خود را بر عنوانی بنا کرده که گویا آن عنوان را در انحصار خود آورده است، بطوری که گوئی آن عنوان بمعنی لغوی خود بران مکتب دلالت می کند. مثلاً مکتب لذت در اطراف خود خطی کشیده که باید لذت حتماً عبارت از لذات حسی و جسمی باشد. و نیز مکتب نشوء و ارتقاء، بطور را بهمان طوری می شناسد که خودش بآن معتقد است. مادرین مقدمه خود لازم میدانیم که اکثر مکتبات فکری را معرفی کنیم ولی در عقاید شخصی خود آزادیم و ما مجبور نیستیم که مثلاً لذت را محصور به لذت ارسطی پس و یا منفعت را به مکتب بنقام محصور بدانیم و یا نشوء و ارتقاء را از نقطه نظر نیمچه و سپنسر ببینیم.

نویسندگان اروپائی خیلی افراطی و خیلی متعصب اندوهر کدام نظام خود را آنقدر متحجر و متصلب می سازد که اندک نیامیلی را از ان دایره بر خود حرام میدانند. اکثر ایشان بسیار می کوشند که از ما بعد الطبیعه دور باشند، اگر فکر بیک آله قانونی مانند منطق محتاج باشد طبیعی است که به ما بعد الطبیعه که منطق عالی تری است، محتاج تراست؛ و حتی اگر ظرف ببینیم فهم طبیعت بدون ما بعد الطبیعت دشوار است زیرا فکر انسانی نباید هدایره تنگ انواع و اجناس محدود و محصور شود، بلکه درین عصر آتوم و عصری که فکر بیک نطاق وسیع تری می خواهد باید انواع را با اجناس وحدتی بدهد و اجناس

را با اجناس عالی و اجناس عالی را بمبادی و کلیات عالی تر و مستوعب تری متحد بسازد؛ و این چیزی است که مسئله را به امام عبدالطبیعه میرساند .

اگر مثلاً طبیعیات و کیمیا بگویند که ذغال و الماس از یک خاندان اند معنی آن این است که حقایق نزد این علوم بشکل فار موله هاجلوه می کنند و اگر منطق ، ماده مشترک این اجسام را (مثلاً کاربون را) بحیث جنس بشناسند و خصوصیت های هر کدام را فصل های خصوصی ایشان در نظر بگیرد . پس گویا این جنس در هر کدام از این مواد با فصل متحد شده و نوعی را بوجود می آورد ، و هم گویا منطق باین طریق هر کدام از این مواد را بحیث نوعی می شناسد پس همان حقایق که نزد کیمیا و طبیعیات عبارت از فار موله هاجلوه نزد منطق به حیث انواع شناخته شده اند و علم اقتصاد هم این مواد را در نظر دارد و از حیث ارزش های زمانی و مکانی آنها گفتگو می کند که آن حقایق نزد این علم بصورت قیمت ها نمایان میشود . فن هم بین این عناصر فرقی میگذارد و بمعیار جمال با ایشان رفتاری دارد که همان حقایق بر حسب معیار زیبایی خود میتواند در فن نیز کسب نمودی کنند . ولی آیا اخلاق با این مواد چه رفتار دارد؟ اگر اخلاق عبارت از مبادی لذت و منفعت باشد و آن هم به بهتر بن و شسته تر بن شکل خود جلوه کرده و گفته شود که : « بزرگتر بن لذت برای بزرگتر بن تعداد » درین صورت ممکن است بگویند که بزرگترین لذت و بزرگترین تعداد بصورتی حاصل شده میتواند که این ذغال و الماس بدست مللی باشد که قوه انتاج و تولید ایشان زیاد تر است . و این چیزی است که بعضی نویسندگان اروپا خواسته و میخواهند . و هنوز این مکتب اخلاقی لذت ، بارها خوب تر است از اخلاق ارتقائی نیچه و سنیس ، که آنجا انسان باید با سایه خود نیز در ستیز باشد تا میدان زندگی خود را فراخ تر نماید ، زیرا آنجا حقیقت بحیث قوه ظاهر می کنند و طبیعی است که الماس حق طبقه ارسطو کرات است ، و ای اخلاق بمعنی کلامه اگر به حقایق مذکور نظر کنند آن حقایق را بشکل « خیر » می بینند و خیر چیزی است که وظیفه و وجدان و اخلاقیات طبیعت اشیاء آنرا روشن می کنند . ولی شاید باز هم وجدان هائی باشند که خیر را نشناسند و یا نخواهند

که آنرا بشناسند ، و ازین رو شاید دربارهٔ خیر تمایزی پیدا شود و این خیر برای مرافعه به پیشگاه قانون برود که آن جا آن حقایق باز خود را به شکل فیصله و حکم قاضی ظاهر میسازد ، اما اگر این «خیر» قدمی فراتر بگذارد و بسر حد مابعدالطبیعه داخل شود آنجا خود را با «دین» برادر می یابد ، و آنجا در روشنی ایمان همه مبادی اصلی فضیلت گردا گرد خیر حلقه می زنند ، و حقیقت خود را بصورت حق ظاهر می سازند ، و جانب کمال رهبری می کنند .

مثلا ذغال جگری وادی دیزل علاقه سار و کان الماس کیپ تلون افریقای جنوبی ، حقایقی می باشند که در نظر کیمیا عبارت از فارموله ها و در نظر منطق عبارت از انواع ها و در نظر اقتصاد عبارت از قیمت ها و در نظر بنتمام سرچشمه های بزرگ منفعت و در نظر نیتمچه و سپنسر استخوانهای منازعه و حق مردمان قوی است . ولی اخلاق حقیقی که به مابعدالطبیعه ارادت می دارد می گوید باید این ها موضوع اعمالی شوند که بر حسب خیر باشد . ولی اگر خیر مبهم گذاشته میشود ، شاید مکاتب لذت بگویند که خیر لذت است و مکاتب منفعت آنرا عبارت از سود بدانند ولی اگر خیر از پهلوی مابعدالطبیعه دیده میشود در آن وقت معیار دین هم در بین می آید ، و اخلاقیات طبع اشیاء هم کسب وجود میکنند و آنجا است که «خیر» به شکل «حق» جلوه و بحق چیزی است که هیچگاه مرکز خود را کم نمی کنند . اگر حق عبارت از قوه میشود در صحنه بیالوجی است ، ولی در صحنه مابعدالطبیعه حق حق است و هر چیز بجای حقیقی خود حق است . و این حق است که موجب کمال است . چشم در زیر ابرو چشم است و حجر الاسود در رکن یمانی حجر الاسود است . پس از بین همه حقایق حقیقت مابعدالطبیعی اخلاق بزرگ تر و مفید تر است و همین حقیقت است که همه حقایق را روشن می سازد . و همین حقیقت است که با اعمال مانع نمی دارد و در اندیشه مابصورت «حق» و در اعمال مابصورت «خیر» جلوه می کنند و بسر حد کمال رهبری می نمایند .

ولی باز نویسندگان اروپائی اگر کدام یکی از ایشان تایلر درجهٔ مابعدالطبیعه رجوعی می کنند دیده میشود که درین طرف باز آنقدر افراط می کنند که نمی خواهد

به دهلینز تجربه تنزل کنند و ازین رو به علم النفس هیچ اعتنائی نمی نمایند و تصور می کنند که علم النفس چون بر تجربیات بنیافته است دامن عام اخلاق را آلوده خواهد کرد و مخصوصاً که علم النفس بعضی فضایل بزرگ را به غرایز پست تحلیل می کند.

مگر اخلاق و تربیه هیچگاه نمیتواند قدمی بردارد اگر انسان بهمان مقام حقیقی خود شناخته نشود. بعضی ها مانند رواقیون و نیتچه میخواهند انسان را بمقامی برسانند که از مقام حقیقی انسان بارها بلند تر است و برخی دیگر می خواهند مانند بنقام و سپنسر انسان را در باغ وحش داخل نمایند ولی انسان نه آن است و نه این. انسان میتواند که از فرشته برتر باشد و هم میتواند که از دام و دفره تر باشد زیرا که میتواند پست ترین غرایز خود را به بلندترین ملکات ترقی دهد و نیز میتواند قدسی ترین موهبت های خود را آنقدر پست بسازد که آنها در راه پست ترین خواهشات بخد مت وادار کنند. انسان میتواند آرزوهای غریزه جفتی را بجائی برساند که بمشاهده جمال حقیقت برسد چنانچه در قصه سلامان و ابسال است. طوری که میتواند بلندترین ملکات خود را در راه بر آوردن خواهش های پست خود استخدام کند طوری که مقامات حریری از ابوزید سروجی حکایت می کنند. و همین اراده و اختیار است که بار امانت را بر دوش او گذاشته و دو صحنه بزرگ طبیعت و مابعد الطبیعت را برای جوان عمل و نظر او آماده کرده است.

ما که در خود نظر میکنیم می بینیم که در پهلوی عناصر مادی ما بعضی عناصر شعوری نیز وجود دارد که در قوت و اهمیت خود از عناصر مادی برتر است و بلکه می بینیم که بر آن ها حکومت می کنند. که میتواند بگوید که نور شعور انسان از مشت خاک او کمتر و یا کمتر و یا عارضی تر است. سپینوزا نیز می گوید که خداوند واسع و علیم است و ازین است که طبیعت از وسعت او و شعور از علم او بوجود آمده است. پس هر چه از عناصر مادی و روحی که در کائنات دیده میشود از همان مصدر بگانه نشئت کرده نه باین معنی که همه عناصر مادی و شعوری در آن هستی مطلق بحیث یک مخزنی موجود است. بلکه باین معنی که همه این اشیاء مادی و معنوی حقایق ثابته دارند و این حقیقت ثابته شان از همان هستی مطلق است و اختلاف موجوده این حقایق در اثر عوارض و شئوناتی است که در سیر تنزلی باین چیزها ملحق شده است؛ که این حقایق در حقیقت قدسی و در هستی مطلق بصورت

يك حقیقت بحث و صرف است که هیچ عوارض و شئونات و مقولاتی را در آن راه نیست . پس این حقایق که نزد عرفای ما بنام اعیان ثابته و عالم مثال و نزد فلاطون بنام « مثل » یاد می شود در آن وقتی است که از حجله غیب و وحدت صرف تفزل نموده و بحیث کلیات بفکر بشر آمده است . دیونیزیوس ( اریو پجایت ) همه خوی های زنده را که در کائنات مشاهده می کنند ، به صفات خداوند نسبت میدهند و بلکه میگویند که صفات خداوند است که در کائنات فاعلیت دارد .

پس خداوند مبدء همه شعبه های وجود است ، و وقتی که مبدء همه آن ها باشد طبیعی است که معاد آنها نیز هست ، زیرا تا جائیکه می بینیم دنیای مادیای کون و فساد ، دنیای انتقال و استحاله ، و عالم نمو و زبول ، و صحنه ترقی و انحطاط است ؛ و حیات همیشه در بین این شاخص هاسیر می کنند . ما از هر چه تر کیب شده ایم بهمان چیز تحلیل میشویم و همان مبدء ، مآل ما نیز هست . ما نظام شمسی را می بینیم که بر همین منوال مبدء و معاد ، سیر می کنند و بلکه تمام نظام های اجرام علوی ، یکی فوق دیگری ، بر همین وتیره است ؛ و این وقتی است که به وسعت جانب عظمت نظری می کنیم . ولی وقتی که در وسعت جانب کوچکی نظری میفکنیم نظام آنوم را بر عین این سلوک می بینیم . پس ما که جبراً در هر دو صحنه وسعت بهمین شیوه رفتار داریم ، چرا ارا دتا سلوکی داشته ایم که ازین نظام عمومی عالم خلق جدا باشد ، و ازین جهت بود که فلاطون خیر و سلوک ما را بروفاق کائنات میگفت و میخواست سلوک انسان ( و بعقیده او عالم صغیر Microcosm ) بر هم آهنگی بکائنات ( عالم کبیر ) باشد . اراده که برای انسان تا یک اندازه داده شده است ، برای این است تا اگر بتواند این سیر را تأیید و تسریع کند ، نه اینکه اراده و شعور را برخلاف این سمت لایزال بکار اندازد .

ما اگر قوانین وضع می کنیم ، طبعاً دیگر چاره نداریم بجز اینکه حتی الوسع از قانون فطرت انگاره کنیم ، فن ما عبارت ازین است که مطابق به طبیعت باشد . تکنیک ما هم متکی بران است که باید بروفاق تکنیک طبیعت منسلک گردد ، پس ما می بینیم که نظر و عمل ما تا وقتی که بروفق فطرت نباشد هیچ نجاتی ندارد ؛ و این خود

دلیلی است که اگر برای سلوک خودنجاحی خواسته باشیم، باید از آن دنیا بگوئیم که سلوک هم بروفق فطرت کائنات باشد. ما که فطرتاً بر شته های محکم طبیعت و شعور، به سیر عمومی کائنات وابسته ایم چرا ارادتناً براه دیگری برویم!

مامی بینیم که مانند باقی عوالم طبیعت و بهمراهی آنها در یک مدار سیر انتقالی می کنیم که از آن سلوک سرافته نمی توانیم و همچنین نیز مانند آن عوالم سیر دیگری هم داریم که آن سیر وضعی ما است. ولی بفرق اینکه حرکت و وضعی اجرام علوی که دور محور خود می کنند اختیاری نیست، ولی ما سیری را که دور هسته مرکزی مطالب و مفکورات خود می کنیم، بعضاً اختیاری است. گویا حرکت انتقالی ما به مانند حرکت انتقالی باقی اجرام، غیر ارادی است، ولی حرکت وضعی ما و بگفته سالکان وحدت الوجودی (سیر و سفر در خود) نوعاً اختیاری است.

اجرام منظومه شمسی بدور خورشید میگردند که خورشید مرکزی آنهاست، و همچنین الکترئون ها بدور پروتون طواف می نمایند که هسته مرکزی آنهاست. در انسان نیز بهمین منوال عواطف او گرد در مرکز خودی او حلقه می زنند. خودی انسان بر حسب درجائی که آئنده در باره آن تفصیل داده می شود، عبارت است از مفکورات و ایدیل های او، عواطف او نیز (طوری که تفصیل آن خواهد آمد) عبارت است از مظاهر غریزی که دارد. پس وظیفه ارادی انسان این است که او را بگوئد بروفق مثالهایی که طبیعت نکوبین بآن ها رهنمائی می کند و فلاطون آن ها را بنام مثل شناخته؛ و باز دیونیزیوس آن ها را بحیث صفات خداوند معرفی نموده است، برای خود ایدیالی انتخاب کند، یعنی ایدیالی که با آن ها در وفاق باشد.

مقصد این نیست که باید همه مثل در یک آن و در همه خودی ها و همه عالم ها در نظر عمل و بدست اجراء گرفته شود. بلکه اینطور که مثلاً در خودی دینی و شرعی این حقیقت بشکل صفت و یا مثال «حق» ظاهر می کنند؛ و در خودی فنی همین حقیقت بصورت «جمال» جلوه می نماید؛ و باز همین حقیقت در خودی اخلاقی به صنعت و یا مثال «خیر» خود را بوجدان می رساند؛ و در خودی صوفی به رنگ «حقیقت» که هر کدام از اینها اراده را به «کمال» ره مونی می کنند.

پس سالک وحدت الوجودی و یا اخلاقیّت صوفی، ازین حقایق اینطور استنباط می کند: (۱) در عالم علوی می بیند که این مثل و یا این اعیان از همدیگر امتیاز و فرق جوهری ندارند و مخصوصاً که آنها مظاهر مستقیم تر آن حقیقت مطلق و بی چون اند. (۲) و باز و قتی که در عالم سفلی نظر می کنند، می بیند که هیولی و صورت و یا پروتون و الکترون چندان سرحدات بارزی ندارد. طوری که هم ملاحظه می کند که بین قمر هرشل و سیاره های مشتری، و یا بین قمر ما و کره خاکی، قما و حتی بین سیارات و شمس هم چندان فرق اصلی و جوهری موجود نیست. ازین رو عقیده می کند که موجود مطلق و حقیقت حقیقی در همه کائنات عبارت است از یک « هستی » که به شیوات و تعینات خود عالم کثرت را بوجود آورده است. و پیدل راست می گوید:

موجود نامی است باقی تو هم از عالم خضر و تا مسیحا!

(۳) و ازین رو می گوشت که اید یال او چیزی باشد که به حقیقت مطلق و یا صفات ذاتی او ارتباط و هم آهنگی داشته باشد.

درست است که موضوع های باقی علوم هم عبارت از همین حقائق رتبه دوم است؛ ولی سالک حقیقت موضوعی خود را تنها غایه فکر خود نمی سازد؛ بلکه جذبات و عواطف خود را نیز در اطراف آن تمرکز میدهد؛ و ازین است که سالک وحدت الوجودی را نمیتوان چیز دیگری شناخت؛ الا اینکه او را سالک حقیقی اخلاق دانست.

بلی سلوک نزد وحدتیون عبارت از رفتاری است که به تحریک جذبات و عواطف شوق و محبت، جانب آن مثالی متوجه میشود که بعنوان خیر و زیبائی آئینه جمال حقیقت مطلق و معیار کمال انسانی شده است. پس مثال و معیار عبارت است از خیر و زیبائی، و محرك هم عبارت است از عاطفه حب و غریزه شوق؛ و استناد نیز عبارت است از هم آهنگی به فطرت که طبعاً باید بحیث الهام به وجدان موجودی که زاده فطرت و پرورده آغوش آن است، بصورت مستقیم برسد؛ و طبعی است کسی که به پیام فطرت گوش میکند. باید در هر کاری که میکند، بمراعات مثال خیر و زیبائی کند. و غایه عبارت از آن کمالی است که در روشنی خیر و زیبائی مثالی، در خودی نهائی و برین او متحقق میگردد.



شاید کسی بگوید: اگر وجود درمبدء و مآل و در مظاهر بزرگ و کوچک خود وحدتی دارد پس این حسن و قبح، و این خیر و شر، و این نیک و بد، و این صواب و خطا، از کجا نشئت میکنند. جواب این است که در اصل حقیقت و در ذات ماهیت خود، هیچ قبیحی در خالق خدا وجود ندارد. هر چیز، خیر و زیبا و نیک و صواب است. اگر در عالم خود، در مدار و محور طبیعی خود باشد. ولی وقتی که اشیاء از موضع و عالم خود بیرون شود آنجا قبح و شر و بد و خطا بوجود می آید؛ در آنجائی که اراده تماماً اراده فطرت خدا است ازین چیزهای منفی هیچ صورت نمی گیرد؛ و اگر صورت هم بگیرد در آنجا شر و قبح و خطا بعنوان تباهی تبارز میکنند. مثلاً اگر جرمی از اجرام علوی از مدار خود بیرون گردید (که آن هم از اراده کلی فطرت خارج نیست) البته موجب تصادم و تباهی آن خواهد شد؛ ولی در آنجا که اراده بشر را در آن دخلی هست، آن تباهی اولاً بشکلی ازین اشکال منفی مذکور جلوه میکند. مثلاً غریزه جفتی که بر محور تکثیر نسل دور می خورد و در مداری که با مدارهای باقی غرایز متوازی است سیر می کند، باید ازین مدار و محور خود بیرون نشود. ولی وقتی که غایبه خود را کم کند و منحرف شود و با غرایز دیگر امثال غریزه غیرت و حمیت و تملک و امثال آن توازن و تعادلی خود را از دست دهد و مرکزیت خودی عقلانی را ترک کند، طبیعی است چیزی می شود که از حیز طبیعی خود بیرون شده و بد و زشت و شرمی شود. خار در بین محیط خود زشتی ندارد، اما در بستر انسان زشت و شراست، سیما ب بحالت طبیعی و مقدار معین خود در بین مقیاس الحرارة طبیعی مثلاً نیک است ولی بشکل سبلمه و بیش از اندازه، در بین قنات هضمیه انسان بد است. باسیل کولی در بین قولون چیز بدی نیست بلکه مفید است. ولی در بین زهره بد و شر است.

و اینست که می بینیم دین و اخلاق برای رفع این شرور، قوانینی امثال قوانین نکاح و غیره وضع نموده و میکوشد این غرایز را باغراض اصلی و فطری آنها نزدیک تر کند؛ نشانه این است که بشر به الهامات فطرت گوش میدهد و میکوشد تا اراده خود را نیز بر وفق اراده عمومی فطرت بسازد. و اراده را عادت دهد که هر چیز را بموقع آن بشناسد. پس سالک در همه کارهای خود میکوشد که خیر و جمال هر چیز را بجای حقیقی و حیز طبیعی

آن بگذارد. اومی بیند که اگر به جان، به مال، به آزادی، به عرض، به حیثیت، به سمت دیگرى تناول میکنند، میداند که این حقوق را که به جاهای اصلی خودها، خیر و زیبا بوده اند، بواسطه این تناول و استعمال بیجا، از حیز اصلی آنها بیرون نموده و همه این زیباییها را زشت ساخته و این طبیعت را به خبیثات مبدل کرده؛ و حتی خلق خدا را تغییر داده است. سالک در نظام های عالم طبیعت نظر میکند و این نظام ها را موجودات عقلانی تصور می کنند، به فعل و انفعال طبیعی غور نموده و این ها را عملیه کیمیائی دنیای کون و فساد می شناسد، بحر کات کونا کون و مدار های مختلف الشکل کرات آسمانی نظر می کند و می بیند که اعمال میکانیزم اسلاً و فائاً در فطرت موجود است.

ولی چطور این چیزها را میداند؟ برای اینکه همه این چیزها تمهادر جائی تمرکز کرده و جمع شده اند که آن جای عبارت از نفس او است، ولی این خودی او علاوه بر اینها ادراک و عاطفه و از همه بالاتر اراده دارد که در هیچ موجودی ازین عوالم فطری موجود نیست، و ازین است فطر تی که آن موجودات را بر راه های محدود و محصور آنها میراند و سوق میدهد؛ انسان را بر سلوک اختیاری او الهام می کند. پس انسان از عالم صغیر فلاتون پیشتر و بیشتر است و حق دارد که سالک او را «دنیای کبیر» بگوید.

زیرا وقتی که سالک خود را در آغوش فطرت می بیند، طبیعی است که خود را با آن بمقارنه و موازنه می کند و می بیند که مثلاً خورشید دارای مبداء روشنی است و ماه استعداد آنرا دارد که از آن نور بگیرد، روز حالتی است که آن روشنی را آشکار می کند و شب نوبتی است که آنرا می پوشد و آسمان چیزی است که دارای بلندی و زمین بساطی است که دارای وسعت است. یعنی هر کدام ازین مظاهر طبیعی دارای طبیعت بسیطی است و بر سیر طبیعی خود مجبور و مجبور است. و هر کدام در اثر فعل و انفعال طبیعی و با ساحتهم میکانیکی و با هم جاذبه عهومی، بر وظیفه طبیعی خود جریان دارد. ولی نفس انسان دارای کمال و تقویمی است که همه آن عناصر و خواص مذکور در آن نهفته است. و همه آنها به تعدیل و تسویه مخصوص در آن تعبیه شده است. ولی چیزی که در آن هست و باقی موجودات عالم فطرت از آن محروم است، این است که نفس مذکور به خم و شر، و نیک و بد

وسعادت و شقارت؛ و بالاخره به فجور و تقوای خود؛ از طرف خداوند الهام شده است. پس کمال این نفس در ذات خودش موجود است؛ و چیزی که بکار دارد؛ همانا این است که تربیه و تزکیه شود و صیقل خورد؛ تا جوهر فطری آن آشکار گردد؛ و ازین است که کسیکه این نفس را تزکیه می کند رسته بکار است و آنکه آنرا می پوشد و فاسد می کند فاسد است. پس او بطوریکه درهمه کائنات فطرت نمی خواهد که هیچ چیز از بین برود و یا از چیز طبیعی خود بیرون باشد؛ در کائنات خودی هم نمی پسندد که هیچ غریزه از بین برود و یا از جای اصلی خود خارج شود. او نمی خواهد غریزه را بکشد و یا پایمال کند و نه هم می خواهد غریزه را بموضوعی بگمارد که بآن سازگاری فطری نداشته باشد. بلکه می خواهد آنرا تزکیه کند و آنرا بیک چیز بهتر و عالی تری انکشاف دهد. او اگر در عالم خودی بزرگ خود؛ کدام شیطانی را بیابد آنرا بدست خود مسلمان می کند و آنرا مرید و دستیار خود می سازد.

سالک می بیند که تجربیات اولی انسان سبب آن میشود که انسان بتواند کلیات را دریابد و دریافت کلیات او را مستعد آن می سازد که سری بآنسوی طبیعت بکشد پس او میداند که معرفت خیر و شر سه درجه دارد: درجه عملی که بفن نزدیک تر است؛ و درجه علمی که دنیای ساینس است؛ و درجه بلند تری که سقف عالی فلسفه و مابعد الطبیعه است. و ازین روسالک بررغم مکاتب اخلاقی اروپائی؛ نمی خواهد ازین سه جماعت دروس اخلاقی فقط یکی را بگیرد و از دیگر جماعات آن انکار کند و مثلاً بگوید که اخلاق فن محض است و یا علم صرف و یا فلسفه مطلق؛ و هر کدام را که قبول نمود از دو جماعه دیگر صرف نظر کند؛ سالک در مراحل ابتدائی سلوک؛ داخل مکتب ابتدائی عمل و فن سلوک میشود تا وقتی که به تعود ماسکات نیک و اریاض؛ استعداد آنرا پیدا کند که بمکتب متوسط علم سلوک قدم گذارد؛ و درانجا از تجربیات و اعتیادات مکتب ابتدائی سابق خود و از اخذ کلیاتی که سپس درین مکتب متوسط نموده است؛ میتواند کلیات را بخوبی درک کند و از آن ها قوانینی انتزاع کند. مثلاً او میتواند که درین مرحله دوم؛ گناه را بحیث کلی و بحیث یک قانون بشناسد که: «در نفس دغدغه پیدا میکنند و انسان نمی خواهد که مردم بران اطلاعی

پیدا کنند. (۱) و گویند سالک درین مرحله، ازان جماعه و مرحله که تنها در اثر دیکتیت و تلقین، امر و هدایت می شد، گذشته و صلاحیت آنرا پیدا کرده که وجدان او بقواند از کلیات دنیای فطرت الهام بگیرد؛ و بحیث یک قاعده کلیه از هر چیز که از حیز طبیعی بیرون شود، ولو که عمل خودش هم باشد، بران قضاوت کنند، و ازان کراهت و اشمئزاز حس نماید، ولی این مرحله هم برای اونهائی نیست و باید روزی بجائی برسد که ببینند این کلیات در آنجا بطوری باهم متحد و متغائی می شوند که رود هاداران دریای محیطی که همه اوقیانوس هارا احاطه کرده است. آن جا همه چیز را بهم مربوط و هم درد و هم آغوش می یابد و می بیند که حقیقت مطلق با دنیای شیون خود بی علاقه نیست، آنجا بخوبی این مفهوم در وجدان او انعکاس می کند: «رحم کنید بر آنچه بر زمین است تا رحم کند بر شما آنکه در آسمان است» (۲).

پس در نظر سالک اینطور نیست که سلوک بطور متناوب و مانعة الجمع عبارت است یکی ازین سه شعبه فن و علم و فلسفه، بلکه عبارت از هر سه است، که یکی بعد دیگری کسب وجود می کند. و باید طبقات عامه در خاندان ها و نزد آموز گاران ابتدائی، بآن طور اعمالی متعود شوند که وضع هر چیز را بجای حقیقی آن بشناسند؛ و بعد اگر توانستند

(۱) اشاره بحديث «الائم ما حاك في النفس و كرهت ان يطلع الناس عليه»

(۲) اشاره بحديث ارحموا بما في الارض يرحمكم من في السماء. ظاهر عریان هم برین درجه عالی و فلسفی سلوک اشاره می کند که میگوید:

تسكه ناخوانده علم سموات

تسكه سود و زبان خود ندانی

مقصود ظاهر این است که تا علم ما بعد الطبیعه و علم طبیعی و علم ریاضی را که نصاب مکمل حکمت آنروزه است نخواند، ای نمیتوانی به سالکان همراهی کنی. علم سموات عبارت از علم ما بعد الطبیعه است که حدیث فوق گواه آن است. خرابات هم عبارت از عالم طبیعت است طوری که سید غوری (امیر حسینی سادات) و شیخ شبستری درین باره در گلشن راز تفصیلی داده اند. و هم دانستن سود و زبان عبارت از علم ریاضی است. و این سه علمی بود که در هر شعبه مکمل حیات ضروری گفته می شد طوری که نیز درین شعر خاقانی است که میگوید:

نمازی کرسه علم آرد فلاطون پیر و زن بینی که یکدم چار رکعت کرد و حاصل شد دوچندانش

خود را بجماعه دوم برسانند تا به ساحه علم الیقین فضايل راه ببرند ، و اگر ازین زیاده هم حظی داشتند طبیعی است که فراتر رفته بموقفی خواهند رسید که فضائل را در روشنی حق مطلق بقیافه عین الیقین آن ها خواهند دید .

چیز دیگری که درین جا هست این است که سالک انانی است و هیچگاه نمیتواند غیر خواه شود ، زیرا سالک طریقه وحدت ، هیچ غیری را نمی شناسد . در مرحله اول آنرا برادر خود میداند و در مرحله دوم در بین خود و او فرقی را نمی بیند و در مرحله سوم آنرا عین خود میداند ولو که از هر عالمی باشد . سالک غیر از خود دیگر چیزی را نمی بیند که آنرا بخواند او آنقدر در حقیقت فطرت محو است که فطرت را در خود حل و مزج می یابد و لذا شعوراً بقوانین فطرت آنقدر هماهنگ است که گوئی این قوانین خودش می باشد و همه چیز بفرمان او است ، طوریکه پیردانی کیلان اینچنین می دید .

سالک باین مجادله که سلوک عبارت از عمل است و با نظر ، هیچ جوابی نمیدهد زیرا می بیند که میکائیزم و تفاعل کیمیاوی کائنات ، عملیه ایست که بر حسب قوانین میکائیکی و کیمیاوی در کار است . او می بیند که در کائنات هر عمل بر وفق نظامی است و هیچ نظام بی عملی گذاشته نشده است ، و ازین است که او می بیند که فطرت مجموعه نظر و عمل است . ولی بجائی میرسد که حقیقت را در موقعی مشاهده می کنند که آنجا اثنیفیت نظر و عمل نیز از بین میرود ، و البته سالک درین جا است که در مقابل این نور روشن ، که « نور آسمان ها و زمین است » و هنوز به طیف انوار ملون شیون کائنات تغزل نکرده است ، به بهت و حیرت دچار می شود ، و همین است معرفتی که نفس میتواند بخدای خود داشته باشد و این است عبادتی که در خور روح روشن انسان است .

ما اینجا می بینیم که در زیر سقف عالی و پهن او را بعدالطبیعه رفته رفته همه مکاتب فکری اخلاق با هم جمع میشوند و آشتی می کنند ، و هر چهار مکتب سقراطی باخیل و حشم رومی و اسکندری و اروپائی نو و کهنه خود ، زیر گنبد خاتم گرد می آیند و آنجا لذت همزه پیدامی کنند . آنجا لذت و الم به بدرقه مقصد بزرگ (چون دو انبازی که زیر فرمان یک شوهر مقتدر و توانا و عادل مانند دو خواهر

می‌شوند، باهم سازگار می‌گردند. لذت و الم با این‌که اصلاً ضد همدیگر نیستند و ذاتاً حالت‌هایی می‌باشند که عمل کامیاب و یا نا کام را بدرقه می‌کنند و آن هم در اعمالی که سهل‌الحصول و گذری است، ولی در مقاصدی که بسیار بزرگ است، مخصوصاً مقصد عالی و سترگ و لایزال روح که راه دور و دراز و پرنشیب و فرازی دارد، این لذت و آلام مانند پهلوه‌ای سایه و روشنی است که در هر سنگ و سفال این راه موجود است. و حتی بسیار دیده می‌شود که سالک از الم متلذذ و از لذت متالم است. و اگر فرق جزئی بین لذت و الم مشاهده کند شاید در عالم طبیعت باشد، ولی در ماورای دنیای طبیعی همه این چیزها را رفع می‌گردد.

سالک مسافری است که در خود سفر می‌کند. او خود را عالم کبر می‌داند و محتاج نیست که در عالم طبیعت سیر کند، او بمثل فیخته Fichte بیک مثالیت‌اندی Subjectiv dalism قائل است، و همه حقایق خارجی را بیرون از ادراک خود نمی‌داند. او طبیعت و ما بعد طبیعت را در خود مشاهده می‌کند، و لذا سیر آفاق را در نفس خود می‌کند. ارسطو می‌گفت که مبدء حرکت در ذات فلک است. پس حرکت در افلاک برای غایه دیگری نیست. بلکه حرکت ذاتاً غایه اجرام سماوی است. ارسطو تا درجه راست می‌گوید، وجود بی‌غایه نیست؛ و حیات هم خواه‌مخواه بی‌مقصدی نمی‌باشد. دهرها و قرن‌ها و عصرها می‌گذرد که این کرات آسمانی مانند سبوه‌هایی که روی چرخه کوزه گر است در دوران اند و همین دور آن است که ساختمان ذاتیت آنها را تکمیل می‌کند؛ و معلوم نیست که می‌تحقق ذاتی را کدام وقت در سبوه خواهند نمود، و آیا بآن سرمنزلی که می‌رسند توقف خواهند کرد؟ پس حرکت و سیر و سفر است که موجب حفظ ترکیب و نشوء و ارتقاء و تحقق موجودیت این اجرام علوی شده، و همین تجوال است که آنها را جانب صحنهٔ ابدیت، جانب یک ایدیال سرمدی می‌کشد. انسان هم هر چند که با این کائنات سیر می‌کند و بسر نوشت این‌ها نوعاً شریک می‌دارد، باز هم از خود دور خصوصی و دور حیات و دور تکمیلی دارد که بر محور خود و در عالم کبرای خود سفر مخصوصی می‌کند، که از سیر این نظام طبیعی بارها قوی تر و سریع تر و مرکب تر است. هزارها عالم را پیموده است و هزاران عالم دیگر پیش پای او می‌افتد

و از آن‌ها عبور می‌کنند (۱). انسان غایب بزرگی دارد. و این غایب هم، همانند نقطه‌ی مقطع مسابقه‌ی اولمپیائی، ساحه‌ی محدودی نیست بلکه غایب ایست که در ذات خود لایتنما هی است. طوریکه استعداد انسان لایتنماهی و راهی که باید پیموده شود نیز لایتنماهی است. هزاران بار کرات آسمانی، حتی مشتری و زحل و از آن گذشته نسر طائر و نسر واقع، منازل خود را از سر گرفته اند، ولی این مسافر هنوز در خود سفر می‌کند و بسر منزل مقصود نرسیده است. و این جا است که بداهت عقل به حقیقت کلیات و به خلود روح ایقان می‌کند. و اگر روح جاویدان نباشد، حیات بیش از يك باز بیچه چیز دیگری شده نمی‌تواند. (۲)

آیا غایب حیات این است که ارستوییوس خود را بشاه سیسلی برساند و از ریزه‌خواری خوان او غایب حیات خود را که به عقیده او لذت آنی است، دریابد تا اینکه دیوجانس اوراسگک شاهی بنامد. و با اینکه بنقام لذت را بیشتر کثیف و زیاده‌تر متحجر و مغشوش نموده بنام منفعت آنرا غایب حیات جاوید انسان بسازد، ثروت که سرمایه منفعت است، بهیچ‌صورت غایب حیات گفته نمی‌شود و اگر بشود ذریعه جزئی است در يك چند میلی ازین سفر طولانی، که آن را چندروزی است که ایجاد کرده‌ایم (۳) که سعادت ارسطو هم چندان ازین لذت و منفعت مزینی ندارد.

این جاشاید کسی بگوید که انسان درین حال بحیث فرد، بی‌غایب و بی بهره است. طوری که بحیث کلی هم غایب معین و محدودی ندارد. بلی! بسیار افراد انسانی انسان نیستند و این بار را بمنزل رسانده نمی‌توانند و ازین صراط این سفر عبور کرده نمی‌توانند.

(۱) شیخ شبستری میگوید:

دلبران جهان آغشته در خون	تو سرپوشیده نهی پای بیرون
اگر مردی برون آی و سفر کن!	هر آنچه پیشت آید زان گذر کن!
میا سا روز و شب اندر مراحل!	مشو موقوف همراه ر و ا حل!

(۲) «پس آیا شما پنداشته‌اید که شمارا بیهوده آفریده‌ایم و شما بخواهید رجوع نمیکنید»  
(فرآن پاك)

(۳) زهر خود را میندای بنده زهر که زهر از گوشه چشم تو زهر شد.

طوری که می بینیم بعضی از اجرام علوی هم نتوانستند که بزهدار خود ادامه دهند و بهر عاملی از عوامل که بوده از راه بیرون شده و بسر خورده خردوخاش گشته اند که هنوز اجزاء شان در فضا پراکنده است ولی بسیاری از افراد انسانی این سفر را بخوبی پیش برده و بیشتر به فطرت هم آغوش شده و هنوز میتوان گفت که بیشتر با فطرت همکاری نموده و این سفر را کوتاه تر ساخته اند. پیشرویان روحانی و مکارین عقلانی و کاشفین درین مدت کوتاهی که دوره تاریخ گفته می شود ما را شعوراً بغایه ما خیلی ها راهنمایی و مساعدت کرده اند مخصوصاً که نظام شعوری و ادبی ما بارها مستورتر و غیر منکشف تر معلوم می شد و مامی بینیم درین دوره کوتاه عقلانی نسبتاً گام های وسیعی جانب غایه مقصود برداشته ایم این مردم بودند که در سفر انفسی ما قافله سالارها شده و روشنی ضمیر ایشان روشنی بیشتری در آفاق افکنده است.

مامی بینیم که انسان بهیچ يك از مراحل مادی و معنوی حیات توقف نمی کند و توسن سرکش طلب او بهیچ منزل ایستاده نمی شود. هر چیز که بنظر او غایه جلوه می کند چون به آن میرسد می بیند که غایه او نبوده بلکه نشانه فرسنگ است و لذا او را مهمیز می کند تا گام های خود را سریعتر سازد. انسان در مآورای سیرابی نشنه کمی جدیدی حس می کند و مآورای سیری گرسنه کی نوع دیگری بخاطرش خطور می کند و مآورای هر زیبایی زیبایی دیگری بنظرش می رسد و حتی تصور می کند که جوع و عطش و زیباجویی کلماتی می باشند که این آب و آن نان و فلان جمال جزئیات آن کلمات است و ازین است که انسان همیشه دريك مراق و يك تفکر و يك جستجوی دائم است.

و مانند کسی که خواب خود را فراموش کرده و در جستجوی تعبیر آن است؛ همیشه سو دائی به سر دارد گاهی بیای بعل سر می ساید و اشک میریزد و گاهی نزد عشق و تفرزند را قربان می کند؛ و گاهی نزد هیكل ناهید که بدست خود تراشیده است بسجده می افتد و دل را از راه دیده بیرون می آورد. این چه سود است و کدام حساب لذت و منفعت دران است؟ شکی نیست که نقش گام های جستجوی لذت و منفعت انسان در بیکر این کائنات زیاد است ولی آبد هائی



که بشر درین طلب مر موز خود را رد، بزرگ ترین آثار مجاهده اوست، هیچ بنای لذت و منفعت، با اندازه اعرام و ابوالهول و بت های بامیان و مغاره الیغنه و جو کشوری، بزرگ و با عظمت نیست و آنقدرها قریحه و جذبه دران بصرف نرسیده است، ولی هیچکدام ازین طمیدن های او بیهوده نرفته و بهر منزل که رسیده بمنزل آئینده آشنا تر شده و رفته رفته نقاب ابهام از روی جمال حقیقت کمتر و نازک تر گشته است.

ولی جواب اینست که انسان بحیث کلی هم غایه مشخص و معینی ندارد، این است که حقیقت تا کنون نقاب را از چهره نیفکنده است، حقیقت، حقیقت است، حقیقت بدهی است، حقیقت آنقدر روشن است که حقایق در سایه آن دیده میشوند، آری اسفرها برای آن است که در خود بمیچیم و هر روز مانند گوهر پوستی را از تکمیل برخود بیفزاییم تا کامل و مستعد آن شویم که حقیقت قدیم و مجرد و لایتنهایی را دریافته بتوانیم، این سیر طبیعی ما است و این نشو ووار تقاء ما است، و ما باین سیر مجبوریم؛ و اگر این سیر را سپنسر میدانست آنوقت گفته او چقدر بجا بود که: باید سلوک انسان بطوری باشد که بروفق سیر انتخاب طبیعی باشد، آری باید انسان سلوکی کند که در راه غایه کلی فطرت او مساعد و هم آهنگ باشد، ما فطرناً مجبوریم که جانب حقیقت پویان باشیم و اگر اراده ما را بر فطرتی وادار کند که بر وفق این سیر باشد دران وقت ما اراده را نیز به هم آهنگی فطرت رفتار خواهیم داشت و به غایه خود نزدیک تر خواهیم شد، و اگر بعکس آن، اراده ما را ابراهمی برد که مخالف این سیر است دران وقت حال ما، حال آن اجرامی است که از راه خود بیرون شده و متصادم گشته اند، بهر حال اینست که سقوط آن اجسام، سقوط مادی صرف است و سقوط ما، سقوط مادی و معنوی.

اینطور نیست که سالک حقیقت را صرف در حال اطلاق و تجرد آن می جوید و بمظاهر کاری ندارد؛ بلکه صوفی مظاهر را بهمه انواع آن می شناسد و بآن عقیده و علاقه مند است، این مظاهر را از دو سبب دوست دارد: یکی اینکه از خودش بیگانه نیست و از طرف دیگر بیگانه راهی است جانب حقیقت. پس صوفی از مظاهر لذت و الم و مظاهر منفعت و سعادت، بیگانه نیست، بلکه بکمال شوق باین هامی نگردد، ولی این ها را غایه نمی شناسد

اگر لذتی بر وفق ایندیاال او میرسد، آنرا موهبتی میدانند و رد نمی کنند. و اگر المی میرسد هم از آن بسیار نمی گیرند (۱) و بسیار فزع نمی کنند و این چیز هارا نشیب و فراز راه سیر خود میدانند. بلی له صوفی این خطر ات را بسیار خطیر میدانند و حتماً احیاناً این هارا مظاهر مستقیم حقیقت می شمارد، ولی همت او از قاف ایندیاال و سیر مرغ (۲) مطلب 'تنزل نمی کنند و با زهرچه باشد حقیقت مطلق را از مظاهر آن امتیاز میدهد. سالک بهمه معاملات زندگی سهم بارز می گیرد و بهر مقصد گوش می نهد ولی مقصد اصلی خود را فراموش نمی کند (۳) ، فرق است بین غذائی که از ستمپوس می خورد و لذت را غایه حیات میدانست و بین غذائی که سالک می خورد و از آن تمتع میگیرد و آنرا غایه حیات نشناخته خادم و وسیله آن میدانند، بین تجارتی که با بوحنیفه نعمان (رح) می کنند و آنرا در راه زندگی بکار می اندازد و بین تجارتی که بتمام در نظر دارد و منفعت آنرا غایه و بهای زندگی میدانند، اگر در حقیقت دیده شود آنهایی که از لذت و منفعت و حتی

(۱) دلا در ملک شبخیزی گرازانده نگریزی دم صبحت بشا رتھا بیا رد زان نگار آخر

«حافظ شیراز»

(۲) بعضی از رهروان وحدت الوجودی، حقیقت مطلق را به سیر مرغ تعبیر نموده و مجردات را بوحش رجوع شود بر شرح محقق طوسی بر اشارات وهم رجوع شود به دائرة المعارف اسلام اشاعه انگلیسی چاپ لندن.

بلعطف گفت رند ره نشینی

که روزی رهروی در سرزمینی

بیا دایم بنه گردانه داری

که ای سالک چه در انبانه داری

ولی سیر مرغ می باید شکارم

جوابش داد و گفتا دانه دارم

که او خود بی نشان است آشیانش

بگفتا چون بدست آری نشانش

ولی این سوال بجائی است که جستن نشان وجود مطلق بیچون و بیچگون خیلی مشکل است، که اینک حافظ سالک را بمظاهر دعوت میکند و میگوید که جمال مطلق را در عالم شیونات و سفر تعینات او باید جست نه در حجله غیب و سراپرده تقدس، و این است جواب او:

چو پلک دیده میکن دیدم بانی

چو آن سرور و ان شد کاروانی

وای غافل مشو از چرخ بدمست

مده جام می و پای گل از دست

نم اشکی و با خود گفتگوئی

لب سر چشمه و طرف چوئی

موافق گرد با ابر بهاران!

بیاد رفته گمان و دوست داران

(۳) جامی میگوید:

مکن از مقصد اصلی فراموش!

بهر یک زین مقاصد چون نهی گوش

سعادت تمتعی می گیرند، بهره وافق و تمام تری دارند از آنها ئی که خودی را خا دم این حالات می سازند. چه خوش میگفت آنکه میگفت: بول بهترین خادم و بدترین مغدوم است. انوم کشف شد و قدم بزرگی بود در راه وصول بحقیقت، مخصوصاً که آنوم در مفکوره وحدت کائنات خدمت مهمی میکند. اگر منفعت، غایه حیات دارندگان آن نمی بود و آنرا برخلاف ایدبال فطرت استعمال نمی کردند و بلکه برای بکار می انداختند که باغایه فطرت هم آهنگ می بود. ما کدام ملکه انسان را ردیلت میگوئیم؟ آن ملکه را ردیلت میگوئیم که عواطف و جذبات انسان، گرد مفکوره جمع شود که با فطرت هم آهنگی نداشته باشد. مثلاً اگر ما جذبه محبت و حس کنجکاوی و غیر یزده اجتماع را در اطراف مفکوره کشتن فلان شخص جمع کنیم. اینرا مجموعه نفسی بدی میگوئیم و این را ملکه ردیلتی می شناسیم زیرا مفکوره کشتن، خلاف مفکوره کائنات و مفکوره فطرت است. اما اگر عواطف مذکور را کرد هسته نوع خواهی جمع می کنیم آن نگاه مجموعه نفسی با فضیلتی میگردد. و اگر مفکوره امروزه دنیا بر اساس مفکوره سالک می بود، عصر امروز باند از زده سدعصر میتواندست که در راه غایه انسانی خدمت کند.

پس سالک در خود سفر میکند و غایه بزرگ و منزل دوری دارد. او با آن طرف می رود که کائنات آن طرف روان است. او میخواهد مجموعه نفسی داشته باشد که با نظام کائنات هم آهنگ باشد. این سفر سالک که در خود میکند سفر بیهوده نیست. کائنات هم در خود سیر میکند، پس سالک هم باید بسنت فطرت در خود سفر کند و درین سفر در خود سیر کائنات را مطالعه نماید (۱) و بکوشد که اجزاء مجموعه نفسی با هم همانقدر سازگار و هم آهنگ شود که ارکان نظام گیاهان بهمان هم آهنگی است. اینجا است که حکومت مطلق العنان نفس اماره، و قضاوت عذیف نفس لواحه از بین می رود و مدینه فاضله نفس مطمئنه بحکومت اراده که عقل قوه مقننه و وجدان قوه قضائی او است، بمیان می آید؛ و در سالک بندگانه خدا که تابع سنت او بند داخل شده و در بهشت رضای خدا و هم آغوشی فطرت می دراید.

(۱) سیر دو عالم کردیم و لیکن جائی نرفتیم که خود برائیم. «بیدل»

و اینجا است که طبیعت و مابعد طبیعت بهم نزدیک و حتی متحد می شوند؛ نه اینکه مابعدالطبیعه انحطاط می کند، بلکه عالم طبیعت ارتقایی جوید نه مثل اینکه سطح سلطه بواسطه انارشی و بی نظمی پایان می آید، بلکه بمثل اینکه سطح ملت بواسطه تعمیم و توزیع قانون بلند می رود. پیشرفت نشوء فکری مادرین است که به نظام کائنات نزدیک تر شویم و بتوانیم آنرا بهتر بدانیم و هر چند که آنرا بهتر بدانیم ما را بحقیقت نزدیک تر می کند و هر چند بحقیقت نزدیک تر کردیم نیات ما کعبه راستینی را مانند وجود واجب تعالی؛ و اعمال ما معیارها و مثالهای لایزالی را مانند صفات او تعالی بدست می آورد.

سالك می بیند که لذت، جذبه و جذابیت و مرغوبیتی داشت ولی چون بمعنی کلمه سطح اخلاق را پست میگرد و نمیتوانست مثالی را که در خود اخلاق است بمیان آرد، ازین رو نتوانست که غایه اخلاق و غایه حیات شود. غایه های عالی اخلاق که عبارت از مثال خیر و یا وظیفه و یا تکمیل و امثال آن باشد، هم چیز خشکی است که در آن بوئی از جذبه و عاطفه موجود نیست که کاسه خشک و خالی فضیلت نمیتواند همه گانرا در اطراف خود جمع کند. خصوصاً که فضیلت، فضیلت دنیائی باشد و در پهلوی آن فیکر ما بعدالطبیعه و فکر خلود روح آنرا تأیید نکند، و اگر طوری که بعضی ها نموده اند و اخلاق را بمابعدالطبیعه ربط داده اند باز هم این مابعدالطبیعه عقلانی، آن قدر جذب و کششی ندارد که بتوانند کانون گرم عاطفه و جذبه شود. و اگر ازین هم پیش تر برویم و اخلاق را از شریان قوی دین آبیاری کرده و زنده تر بسازیم باز هم اکثراً غایه دین را اینطور می فهمند که دین موجب رستگاری است که این هم جذبه و جاذبه بسیار قوی ندارد.

ازین است که سالك علاوه بر آن می خواهد زیبارا پرورش و پرورش کارش کند تا آنرا با یکدسته جذباتی که طبعاً با آن هست به مثال خیر و به مثال حق برساند و قبله کمال خود قرار دهد. مرد اخلاقی ولو که بمثال خیر و بمثال حق معتقد هم شود و اخلاقیات او بما بعدالطبیعه علاقه بزرگی هم پیدا کند و حتی اخلاق را جزء دین و یا عین دین نیز بشناسد، باز هم منتهی کاری که بکند این است که بمثال خیر و یا حق، خشوع و احترام و بالاخره نیایشی خواهد داشت، ولی مرد صوفی، از باقی ارباب دین باین ممتاز است که خیر و حق را در يك قیافه

زیبا و از بین عدسه‌های ملون جذبات عشق می‌بیند و می‌خواهد بهال شوق بآنجایر واز کند (۱).  
 مباحثی که ارسطو در حصه‌های اخیر اخلاق نیکوماکوسی خود در باره دوستی دارد، چیزی است که علماء آنرا مابعدالطبیعه دوستی نام نهاده‌اند، ولی این تعبیر ایشان مجازی است، و چون ارسطو درین باره بدقت بحث نموده است؛ این دقت را علماء تشبیهاً مابعدالطبیعه گفته‌اند، ولی دوستی مابعدالطبیعه حقیقی آن است که سالک آنرا می‌پرورد، سالک و قتی که در همه مسائل اجتماعی غور می‌کند، می‌بیند که همه مقاولات اجتماعی در جائی مورد ضرورت واقع می‌شود که آنجا محبت نیست و جائی که محبت است محتاج به هیچ مقاوله نیست. و ازین رو میداند که محبت بهترین علاقات است و بهترین چیزی است که در دوره ارتقائی طبیعی و شعوری بشر بهترین خدمت را بجا آورده است. جائی که علاقه محبت موجود باشد آنجا همه اعمال و همه وظایف با شوق و با جذب و با عاطفه آمیخته می‌شود، آنجا مکافات و مجازات و اینطور امتعه که در بازار منفعت سود خواران رواج دارد از بین میرود. محبت چیزی است که الم‌الذات و زحمت را راحت و مرگ را حیات جاوید می‌سازد. خصوصاً اگر محبت، غازه از مابعدالطبیعه داشته باشد. امیدویمی که در راه محبت است بارها شسته تر و پاک تر است از آن سود و زیانی که بیشتر جسمانی و زیاده‌تر مر بوط است به دنیای منفعت. اگر بنده بعالم خدائی و بحضور «رفیق اعلی» عشق و محبتی پیدا می‌کند، آنوقت همه فضائل اعمالی میگردند که مقصود بالذات میشوند، و عشق محرك و مشوق مهمیز آنها می‌گردد. ولی اگر فضیلت و یاسعادت آنطور باشد که بر اساس توازن همین حیات تنفسی باشد و محصور بهمان کوچه و محله ما باشد که نه از افق طبیعی ما تجاوز کنند و نه هم از سرحد گورما، پس صرفه ندارد آنکه بگفته حافظ شیرازی: لذت امروز را بفردای این جهانی می‌افکنند، زیرا اگر محبت و فکر جمال مابعدالطبیعه را ازین حیات بیرون کنیم آنوقت حیات را هم نخو اهیم توانست که از چهار دیوار مادیت بیرون نمائیم، و اگر حیات، حیات مادی صرف می‌شود آنوقت دیگر قوامی ندارد بجز این که بر قوائم چهار گانه لذت و الم، و منفعت و ضرر ایستاده شود، و آنگاه فضیلت بهر طوریکه تعبیر شود باید مآل آن لذت باشد و یا فائده.

سالک و هنر پیشه هر دو یکجا بطرف زیبایی نظر می کنند ولی هنر پیشه ما نند (فید یاس) میکوشد که پهلوهایی ما بعد الطبیعه زیبایی را در طبیعت تصویر کند ولی صوفی فکر می کند که مظاهر زیبایی آنرا در ما بعد الطبیعه سراغ نماید . فید یاس جهد میکند که ناهید را از آسمان فرود آورد و بر روی صخره مرمری تجسم دهد اما سلا مان به رهبری عقل حکیم می خواهد ابسال را ببال های محبت باوج ناهید برساند .

سالک زیبایی را یک تناسب هندسی محض نمیداند و در آن یک معنی مرموزی را می یابد و آنرا بطریقه انتو لوجی تعقیب می کند تا آنجائی میرسد که از سرحد طبیعت عبور کرده است . آنجا است که می بیند زیبایی و خیر و حق از هم جدا نیستند و همه از مبدئی سرزده اند که مبدء و معاد کائنات است و آنجا است که صوفی زیبایی را در سر چشمه صافی و بی آلاش قدسی آن می یابد و از اینجا است که زیبایی را در همه مخلوقات مشاهده می کند . گویا سالک از نقطه استقراء و هم با لعکس از نقطه تعلیل زیبایی را بچشم حرمت می نگرد .

و ازین است که سالک مثال زیبایی را که البته خیر و حق هم در آن مضمراست بيشروی اعمال خود قرار میدهد؛ و به محرك عاطفه و جذبه و ظائف خود را بمقابل حق و خیر و زیبا ایقامی نماید؛ و هیچ جزاء و یا شکوری را از آن آرزو ندارد . او خیر را دوست دارد برای اینکه زیبا است و زیبا را دوست دارد برای اینکه حق است زیرا در نزد او زیبا حق است و حق زیبا است .

وقتی که زیبایی فکرت ما بعد طبیعی شد؛ طبیعی است که در آنجا با همه کائنات ممزوج می شود و سالک همه موجودات را در روشنی زیبای مطلق می نگرد و بطوری که بعاطفه محبت و ظایف خود را بمقابل زیبایی حقیقی ایقامی کند؛ روابط خود را نیز بهمه کائنات که انسان ازین آنها مظهر روشن تری است؛ بر حسب عاطفه محبت می یابد و بر همه ایشان بچشم دوستی نظر می کند .

پس کاری که صوفی در عالم سلوک میکند این است که از غریزه محبت غایه فیزیالوجی را ترك میدهد و شوق و جذبه مجرد آنرا که میتواند با عقل مجرد سازگار شود

میگیرد که باین صورت عقل را رای جاذبه می شود و جاذبه و شوق هم از انگر مادی خود عاری می گردد . و از طرف دیگر زیبایی را نیز از درد های مادی پاک میکند و آنرا در مفهومات ما بعد الطبیعه که نزهتگاه عقل مجرد است قرار میدهد ، و اینجا است که عاطفه و عقل و زیبایی میتوانند زیر یک سقف برینی زندگی کنند . و اینجا است که انسان میتواند بدون وحشت و منافرت و بدون شرور و ذائل زیست نماید ، و ازین نقطه است که (تالیند) فکرت وحدت الوجودی را بهترین مسالك و نظریات بشری شمرده است .

بعضی ها عقیده کرده اند که اگر شرور و منافست از دنیا برود ، دنیا پیشرفت نخواهد داشت . ولی ایشان بدنیای نتیجه و بنتمام نظرمی کنند و مجتمع انسان را با چشم تمازح حیوانی و با بازار بازرگانی می بینند . ولی نشوء و ارتقاء انسان درین است که رفته رفته حق بر باطل غلبه می کند ، و فضائل بر ذائل چیره می شود ، و تسویلات شیطنانی بمقابل مبادی رحمانی محو و نابود میگردد ، و حق بر طاغوت ، و عدل بر ظلم ، و روشنی بر تاریکی ظفریاب میگردد . و اگر اینطور نباشد و موسسات محبت و برادری رفته رفته جای محاکم و محابس را نگیرد ، پس هیچ امیدی در آینده انسانیت نیست .

روزی بشر باین شرور عقیده داشت که این شرور در ما بعد الطبیعه عقاید آنروزی بشر جای داشت و میتالوجی بلخ و بونان پر بود از ازابی که منشأ و مرکز این شرور بودند . ولی الهیانی که اساس آن بر مبدء زنده حق و خیر و کمال و زیبایی و قدسیت باشد ، هیچگاه نمی خواهد که شری وجود داشته باشد . اگر همه افراد بشر مثلاً مانند سقراط شوند آیا این دنیا واپس بقیه قراء خواهد رفت ؟ و آیا فقط نیوری نتیجه و ماکیاولی و اعمال اشیل و چنگیز است که دنیا را پیش برده است ؟

در محبت آنقدر انرجی موجود است که در نفرت نیست ، و اگر محبتی پیدا شود که انرجی نداشته باشد محبت گفته نمی شود . بلکه رذائل در حقیقت حالت های منفی فضائل اند و اگر انرجی هم دارند انرجی آنها سایه انرجی فضایل است ، نه انرجی ذاتی آنها . انرجی بغض همان انرجی حب است که بصورت سایه و بطور عارضی و ضعیف بران تابیده است . ولی اگر حب ، خدائی و صافی و بیغش باشد سایه ندارد ، و همه انرجی آن در خودش خواهد بود .

## (۲) اخلاق و دین: بعضی از نویسندگان، دین را چنین تعریف کرده اند: «عمل

اخلاقی که با عاطفه و جذبه توأم باشد» ولی این تعریف چندان جامع و مانع نیست و هم نمیتواند ماهیت اصلی دین را شرح دهد و از طرف دیگر دیده میشود اشخاصیکه عادات دینی در ایشان راسخ شده است، بطور اعتیادی و بدون هیچ جذبه اعمال دینی خود را ایفا میکنند. حقیقت این است که اخلاق و قنیه که با بعد طبیعت ارتباط پیدا میکند، شکل دین را بخود میگیرد و اگر بکلیف وضعی خود باقی میماند همان است که باید اخلاق گفته شود. علاقه دین و اخلاق علاقه (عموم و خصوص من وجه) (۱) میباشد مثلاً در جائیکه استناد اخلاقی صورت امر مطابق آسمانی را بخود میگیرد، دین صرف میشود و صبغه اخلاقی آن از بین میرود مانند وصایای ده کائنات تورات و اگر آن استناد بیشتر نیک اجتماعی را بخود میگیرد البته پهلوی مقولاتی آن قوی تر میشود، طوریکه در مکتب ابی قور و افکار بنقام است. و اگر هر دو با هم جمع میشود و یک جنبه را تشکیل میدهد البته چیزی است که سزاوار نام اخلاق است و چیزی است که اخلاق بآن تمام میشود و دارای هر دو جنبه میگردد: هم جنبه عقل و هم جنبه الهام، هم پهلوی ماده و هم پهلوی معنی، متمم مکارم اخلاق هم همین است. و همچنین دین اگر از پهلوی نظری مطالعه میشود همانا عبارت است از عقاید و علم الکلام و اگر از نقطه نظر عمل در نظر گرفته میشود، از دو حال خالی نیست: یا این است که استناد آن بطور «شاید» است مثل اینکه: «... خداوند را سپاس بگو! و کسیکه سپاس گذار است برای خود است و کسیکه ناسپاس است پس خداوند بی نیاز و ستوده است» که درین صورت بشکل اخلاق جلوه میکنند و یا این است که استناد بطور «باید» است مثل اینکه: «بزنانز دیک مشوید که بزه کاری و گناه بزرگی است» که درین حال دین بشکل قانون (شرع) جلوه میکند.

(۱) علاقه «عموم و خصوص من وجه». این است که هر کدام از دو چیز ذی علاقه، از یکطرف از چیز دیگری عام تر باشد و از طرف دیگر خاص تر. مثلاً علاقه ما بین (اسب) و ما بین (سفید) که از یکطرف اسب عام است و سفید و سیاه و غیره را دربر میگیرد، و از طرف دیگر سفید عام است که اسب سفید و سنگ سفید و جامه سفید را دربر دارد، این «علاقه عموم و خصوص من وجه» سه ماده دارد: یک ماده اجتماع که هر دو در آن جمع میشود مانند (اسب سفید) و دو ماده افتراق مثل (اسب سیاه) و (سنگ سفید).



و قتی که در دوره تاریخی بشر غور میکنیم می بینیم که در ادیان بلخی 'دین بیشتر شکل اخلاقی داشته و چیزی مانند (وهرم) یعنی وظیفه وجود داشته است 'ولی در اقوام سامی این چیز بیشتر بشکل دین و اوامر مبرم و مطلق ظهور کرده و آسمانی صرف بوده است ' و در اسلام هر دو پهلوی آن رعایت شده است اخلاق در یونان بدو توسط سوفیست ها بمیان آمد و چون رنگ ما بعد الطبیعه نداشت و تماماً مقولاتی بود و در راه سیاست و کسب قوت و تحصیل پول بکار می افتاد همان بود که این طرز اخلاق 'نه تنها محکوم بسقوط گشت بلکه سو فسطائیت را نیز با خود فرو برد' تا اینکه سقراط و فلاطون آمدند و برای فلسفه و اخلاق اساس محکم و پایداری را در مابعد الطبیعه گذاشتند و برین اساس متین توانستند پایگاه اخلاق را بلند برند ولی با آن هم 'ما بعد الطبیعه آن وقت بدون میتالوجی آن زمان مثال دیگری نداشت' ولو که عملاً سقراط و فلاطون بکمال جهد میکوشیدند که کعبه الهیات را ازین بت های مشوه بپردازند 'ولی هنوز بال عقل بشر قوت این پر واز را نداشت که بتواند از فراز کوه اولیمپس عبور کند' که سقراط درین راه از سر جان گذشت .

نصرائیت که مدتی در سرداب های موز حیات بسر می برد همینکه فضائی را برای جولان خود یافت' مانند ابرهه می در فضا صعود کرد' ابرهه می که بهر شکل و صورتی تعبیر شده میتواندست ' ولی جولان بسیاری نکرد و همینکه بدامنه های کوه اولیمپس گشت و گذاری نمود ' دیگر راه خود را گرفت و بدرون کلیسا ناپدید شد .

نصرائیت در اخلاق بیشتر از ملل یونان و بلخ انکشافی نکرد و هم از داخل کلیسا سری بیرون نکشید . کلیسا بدون اینکه سمحه پطرس را می شمرد و به ترنمات ارغنون گوش میداد' نتوانست که در پهاوهای عمیق مابعد الطبیعه و اجتماعی اخلاق روشنی بیندازد . ولی اسلام نه تنها اخلاق بلکه ریشه زنده علم را به چشمه صافی مابعد الطبیعه رساند و علم را يك موجود زنده آسمانی و یکی از صفات خداوند معرفی نمود ' نه تنها پایگاه اخلاق بالا شد ' بلکه قانون 'عنوان بلند شرع' خدا را گرفت ' فکرت مابعد الطبیعه دیگر نتوانست بدرون کلیسا ویا اکادمی ویا لیسه ویا هم رواقی محبوس بماند . لذا

از تاریکی و از حبس بر آمده و مانند نور و نسیم بر هر جا تافت و وزید . مسجد نه تنها جای مناسبك و الهام و تلقین الهیات گردید ، بلکه فکرت الهی را آنقدر صبغه معقول داد که همه علوم طوعا نتوانستند که حلقه فرزندی مابعد الطبیعه را بگوش کنند ، حتی که منطق و باقی شعب فلسفه جزء کلام ، و فنون نیز مانند باقی شعب علوم و فلسفه جزء دایرة المعارف دین گردیدند .

وصایای ده گانه تورات صبغه قوی الهی داشت ، ولی موجه نبود و آنقدر يك لهجه تندى داشت که گوئی يك پدر بسیار جدی يك طفل بسیار كوچك و بسیار شوخ خود يك امر قطعى میدهد ، فضائل ابيقور هم اینطور بود که اگر عملی نشود پولیس و محتسب انسانرا اذیت میکند . و این بدترین شکل مقاولانى است که تمام مبادى عالی انسان را از بین می برد و حقیقتاً انسانرا از آنچه برده و بنده یاد کرده اند بدتر میسازد ، ولی فضائل نزد اسلام این بود که تو خلیفه خدائى ، و روح خدا در تو دمیده شده است ، پس نباید برخلاف سنت خدائى که از پدر و مادر بتموهر بان تراست ، و هم آن سنت ، سنت کائناتى که تو نیز بر آن سنت سیر میکنى ، کارى کنى که هم از شیوة فطرى خود بیرون میشوى و هم عطوفت آن خالق مهر بان را به سخا او بدل میکنى ، و هم از طرف دیگر موقعیت خود را در بین هموعان و همشهریان خود میبازى .

و چون بشر همیشه از تجربهیات حیات خود غالباً و بیشتر به مقاولات و علاقات اجتماعى پی مى برد ، ازین رو این احتیاج را نیز حس میکند که بما بعد الطبیعه نیز آشنائى پیدا کنند ، و ازین است که بشر علاوه بر دانشمندان ، يك دسته اشخاص روحانى نیز محتاج است ، تا فکرت دانشمندان بفکرت مابعد طبیعت اتحادی پیدا کنند ، و به جمع کردن هر دو جنبه مادی و معنوى ، جسمى و روحى ، مفکوره بشر ، قوت و کلیت و نفوذ بیشترى را کسب نماید . چیز مهم تری که باید به ما بعد الطبیعه وصل یابد ، همانا سیاست است . و نقص دیگر درین بود که بشر يك نیایشى را در درون معبد بخدایى نمود ، ولی در خارج معبد سر نوشت حیات بشر بدست عده بود که هر چه میخواستند میکردند . اسلام سیاست را نیز به الهیات وصل داد . و این وقت بود که نه اخلاق بد ، کادهمی و لیسه محبوس ماند ، و نه هم دین بدرون معبد ، هر دو بر آمدند و از مهار حکومت گرفتند و آنرا بطرف خود کش نمودند ، تا اینکه

هر شخص هم امام شد و هم محاسب و دین و اخلاق و سیاست (حکومت) شغل همه گانی گردید. فکر در صفات خدا، فکر در کائنات آسمان و زمین، و فکر در نفس و امر معروف و نهی منکر، و اذان دادن هریک، و امامت مقرر ایشان، در هر جای نشان داد که طبیعت و ما بعد الطبیعه و علم النفس و علم اخلاق و دین همه جزء این عقیده اند و آموختن و مراعات همه اینها زیر امر قطعی قرآن می آید.

و همچنین تمایلات جانب فنون مستظرفه، در قصص شیوا، امثال قصه یوسف (ع) که بدون شك بهترین قصه های راستین است، و در اینکه قرآن مقام شعر را از فن بالا برده و سخن را بجائی می برد که آنرا با حکمت همدوش می شناسد، بخوبی ظاهر میگردد.

بعضی از نویسندگان اروپائی که بران تعریف دین که مادر اول این مبحث ذکر کردیم انتقاد نموده و گفته اند که انتخابات دارای جذبات شدید است، ولی عمل دینی نیست، اگر چه ما هم اینرا قبول نکردیم که دین آن عمل اخلاقی است که دارای جذبات باشد، ولی آیا چرا انتخابات مسئله دینی نباشد! البته اگر دین داخل معبد و محوس بماند و اخلاق هم مقولاتی باشد، طبیعی است که هر چه بخوانند بسر نوشت بشر کرده میتوانند، ولی اگر سیاست و اخلاق و دین هر سه در زیر عرش خداوند زانو به زانو با هم می نشینند، چرا مادر دین، هر دو فرزند خود: اخلاق و سیاست را در حضانت خود نگیرد، و چرا دین مجموعه روابط اجتماعی بشر نباشد. اولین وظیفه دین تعیین حکومت و نصب امام است و آنهم بر حسب انتخاب.

ما گفتیم که اخلاق سه بعد دارد. اخلاق در طول خود یعنی در سیر جریان خود علم النفسی است؛ و در عرض خود اجتماعی است، ولی در عمق خود مربوط است به ما بعد الطبیعه و آنجاست که دست ارادتی جانب دین دراز می کنند. پس اخلاق اوج و عمق خود را در کشف دین می بیند و آنجاست که بال و پر قوی تر و پرواز عالیتری دارد؛ و هر وقت که اخلاق در بعدهای دیگتر خود حس نارسائی می کنند، به بعد ما بعد الطبیعه و جنبه دینی خود پناه می برد و به آن فضای عمیق و نیلگون پرواز می کند.

پس دین است که ما را بجائی می برد که ما فوق حیات اخلاقی است و ما را

به مثال آن محیطی ارتقاء میدهد که ما فوق محیط تنافس است؛ و این کار را بطوری اجترای نمی کنند که فن بواسطه اشارات و تلقینات خود می کنند، بلکه از راه عقیده جازم و قطعی خود آنرا ایفا می کنند؛ که این عقیده برای حیات انسان بسیار ضروری است، ضرورتی که بعضاً عقلانی و بعضاً اخلاقی است. و در هر دو پهلوی عقلانی و اخلاقی که نظر کنیم، می یابیم که این ضرورت ناشی از شعور نقصان و بی کفایتی تجربیات ما است، که بقول مکنزی خود را در پهلوی عقلانی خالص بصورت يك حس تحیر در صنع خدا تمثیل می کنند؛ و ازین تحیر، طوریکه فلاطون می گوید، همه علوم نشئت می کنند. پلی در ست است که تحیر بر علوم سبقت می کند و برای خود شرح و تفصیلی ایجاد می نماید، و حتی بعد از علوم نیز که جهدهائی خود را بخرج میدهد، باز هم يك حس مرموز غیر مشروحی می ماند که انسان طبعاً به تلاش آن می افتد، در پهلوی اخلاقی نیز به همین صورت يك حس بی کفایتی در تجربیات ما دیده می شود و يك حس عدم تکمیل در حیات، و همچنین يك حس عدم عدالت ادبی در حصه و نصیب ما بخاطر ما خطور می کند؛ و فقط عموماً ازین پهلواست که دین بكمك اخلاق میرسد، هم آغوشی دین و اخلاق نه تنها اخلاق را به ما بعد الطبیعه و عالم الهی وصل میدهد، بلکه دین را هم اجتماعی تر می سازد. پس در آنجا هائیکه اخلاق بواسطه دین کسب ارتقاء نکرده، دین هم از آنها ناخانه فکر نیایش تنزائی نکرده، و نتوانسته است حال اجتماعی بشر را تطوری بدهد. اخلاق از دین کسب ارتقاء میکنند و دین از اخلاق کسب توسعه می نماید. دین اخلاق را به آن جهان معرفی می کند، و اخلاق دین را به این جهان.

و حتی حینیکه بشر برای خود اساطیر و میتالوجی می تراشید و از خلل آن تشکل ابرها و حرکات ماه و خورشید، و ستاره گانرا مشاهده می کرد، در آن وقت بصورت غیر مستقیمی در راه اخلاقیات خود خدمتی می کرد، زیرا این اساطیر لااقل ما را از انزوا و انعزالی که حتی عالی ترین حیات را منحرف می کند نجات میداد. و انسان خود را از باقی چادر نشینان این سبز خیام بیگانه نمیدانست. آیا این تسلیتی نیست که خاقانی بر خود میدهد؟

اگر ناهید در عشر تگه چرخ      سراپد شعر من در سازار غن  
 ببخشد مشتری دستار و مصحف      دهد مرغی حالی تیغ و جوشن  
 تا گور رساله دارد بنام «علاقة انسان با کائنات» که ماوا بدر و دیوار محیط  
 طبیعی ما آشنا میکند آری وحدت الوجودی نیاکان آریانی ما اگر چه بدوی ترین  
 و ناقص ترین شکل دین بود باز هم ابجدی بود که ما را باین دارالفنون عالی رهبری کرد  
 ابجدی بود از طبیعت برای درس نهائی حقیقت .

تابو که یابم آکهی زان سایه سرو سپی      دامی براهی می نهم مرغی بدامی میزنم  
 پی ماه مهر افروز خود تابگذرانم روز خود      نقش خیالی می کشم فالی و دامی میزنم  
 طبیعت بشر است که همیشه از معلوم به مجهول و از شهود به غیب و از لذت آنی  
 به لذت جاودانی و از کثرت به وحدت پی می برد .

زرنک گل تابهار سنبل شکست دارد دماغ نازی

درین گلهستان ندا نم امروز کجکلاه که میخرامد

نکه به هر جا رسد چو شبنم ز شرم می باید آب گردد

اگر بداند که بی محابا بجلوه گاه که میخرامد

ولی وقتی که انسان این ابجد را از بر کرد و بدزسگاه بلند عرفان پای گذاشت  
 دیگر «نی» او از سر عشق نویسی سواد مظاهر به نیستان اصلی خود رجوع می کند و آنگاه  
 ناله او آهنگ دیگری میگیرد .

پیدا ستیز د پنهان ستیز د      ناپایداری با پایداری

این کوه و صحرای دشت و دریا      نه راز داران نه غمگساران

(۳) نارسائی زنده گنی . آیا این دم زدن زنده گنی است؟ دم زدن دامن زدن آتشی

است که انجامش به مشقت خاسته می کشد . آیا لذت است آن رطل مایعی که غلظت  
 خون برایش العطش میگوید . اگر نازک خالی ذخیره سوخت بدن را از مواد محترقه  
 امثال نشاسته ها و چربی ها پر میکنیم ، آیا لذتی است و یا رفع درد احتیاج ؟ چه فرق  
 است بین اینکه نقص خون خود را بجای رفع میکنیم و یا دیگران آنرا به تزریق محلول

املاح و با خون دیگری تکافو میکنند. تخلیهٔ مثانه از فضلات، که کار خود ما است آیا از تخلیص کرده از سنگ، که بذریعۀ دیگران اجرا میشود، در ماهیت خود فرق دارد؟ حیات ما چیست؟ بدون اینکه در بوتهٔ فعل و انفعال طبیعی و نفسی گداز میشویم. تا تحلیل میگردیم. این زندگی جسمی ما چیست؟ بدون اینکه میدان کارزار عناصر و اخلاط و غرایز و سوايق و جذبات و عقده هاست؟ آیا پدر ما آدم، مسرور بود از اینکه يك فرزندش را بیل بر فرزند دیگرش قابیل چیره گشت و او را کشت؟ آیا ما هم خوشبخت خواهیم بود اگر غریزهٔ حفاظت ذات ما بر غریزهٔ شجاعت ما چیره شود و آنرا پایمال کند؟ و همچنین باقی غرایز ما تا چشم باز نهوده ایم بدون صدای جوع و عطش و بدون منظرهٔ خونین نبرد داخلی و انهدام ذاتی، چیز دیگری نشنیده و ندیدیم، میگویند دجال همیشه به پیوند کاری پالان خر خود مصروف است، تا روزی برسد که قیام کند، ما هم تمام عمر خود را صرف پینه کاری پالان جسم خود که بدتر از پالان بار کمر شکنی است میکنیم تا وقتی که در زاویهٔ کور تقاعد کنیم، امین مشرق میگوید: ای شب های عذاب! آیا عیش ما این است که در تاریکی، بی خواب و در بامدادان غنوده باشیم:

از صبح این باغ شبنم چه دارد / جز مجمل اشك بر ناقهٔ آم.

راهی است پر پیچ و تاب و بادیه ایست پر خار و خار، و سر منزلی است بس دور که وحوش سوايق و غولان غرایز و رهنان عقده ها، از شش جهت قطع طریق میکنند. بادیه پرسنگ و پای لنگ و سفر دور / رخ تر و لب خشك و آفتاب حرور است. بهر موج و هر سراپی که درین دریای خشك و غبار آلود، مشقت و گریبان میشویم و به هزاران مجادله بر آن چیره میگردیم، خوش می شویم که آرزوئی را بر آورده ایم. ولی این موجها و این سرآب ها پایانی ندارد، و یسکی بعد دیگری می آیند و خود را به شکل آرزوها جلوه میدهند.

زدست دیده و دل هر زمان داد / که هر چه دیده بیند دل کند یاد

بسازم خنجر نو کش ز پولاد / ز نم بر دیده تا دل گر دد آزاد

این است يك طمیدن دائم و نیم بسملی که در هیچ جا، نه در خواب و نه در بیداری،

آرام نمی شود الا در آغوش مرگ .

در میان امل بیدل به خضر زنده گفت کای بیابان مرگ! چونی؟ هانده های زنده گی ولی آیا در آغوش مرگ راحتی است؟ اما گمان نمی کنم که سلوک ما باین سوال بتواند جواب مثبتی دهد و ازین است که بیدل میگوید .

مردم هم فکر قیامت دارد آرمیدن چقدر دشوار است

اینست حال آنهایی که نسبتاً مرفه و آسوده اند تاچه رسد بآنها نیکه با حیات نامساعد و بدبختی مشغول و گریبان اند ولی آنهایی که مسعود و مورد غبطه دیگران واقع میشوند نیز یکی را از هزار آنچه آرزو کرده اند نیافته اند و آنچه را که آرزو کرده اند هم یکی از هزار آنچه که میخواستند آرزو کنند نبوده است؛ و چنان معلوم میشود که يك تعداد بزرگی از نوع بشر نتوانسته اند که طول امل را با انجام برسانند .

نه تنها فرد متوسط چیزی که آرزو مند است در حیات کامیاب نیست . بلکه عموماً هیچکس به نصیب خود راضی نیست ؛ بعضی اوقات طوری که میکنزی میگوید : منظره کامیابی کجروان ، حس اخلاقی را آنقدر صدمه میزند که شدید تر است از صدمه نا کامی اشخاص راست باز . و این صدمه از راه حسد نیست بلکه از حس عدالت ما است در مقابل بی عدالتی دیگران .

حیات را هر کس از عینک مخصوصی می بیند ولی در ساختمان دنیا فرقی نیست و نه هم فرقی در وضع و ترکیب عضویت چشم مردم است . فرق این است که معیار و مقیاس اشخاص از هم دیگر مخالف است و از طرف دیگر سلوک انسان نیز درین باره تاثیر بارزی دارد و لذا وظیفه علم اخلاق است که بکوشد تا مثال ها و معیار های حقیقی را معرفی کند ، که بر حسب آن سلوک ها هم شکل حقیقی خود را بگیرد .

مقصد ما ازین فصل این نیست که ما هم بدینار سائی زنده گی عقیده کنیم ، غرض ما این است که طبع انسان عقلانی است و نمیتواند بروفق رفتار طبیعی و بیالوجی زندگی مسعودی داشته باشد ! .

اگر حیات را بحالت موجوده و ناقص آن نظر کنیم، بدون اینکه يك صحنه نزاع و تراحم و يك سلسله آكل و ما کول، بنظر ما تجسم کنند چیز دیگری نیست، ولی اگر حیات را از گوشه بام لایقناهیّت و خلود روح و قیمومت و عنایت خداوند حسیب و مقیت، ملاحظه کنیم و خود را همدوش نظام عمومی کائنات و هم آغوش سیر فطرت خداوندی بشناسیم، آنگاه همه چیز بر حسب «سنت خداوند است که قبل ازین بوده و تو در سنت خداوند تبدیلی نمی یابی!» و همه چیز بر حسب عدل و قسط و بر اساس نظام شعوری و عقلانی است.

کورهای (مثنوی معنوی) ازین سبب درین خود تنازع داشتند که هر کدام ایشان يك عضو فیل را بدستماله یافته بودند و فیل بحیث مجموعی نزد ایشان تجسم نسکرده بود، ورنه فیل در نوع خود حیوانی است که خلقت آن تمام است. ما هم همین طوریم که حیات را از يك پهلوی آن که پهلوی طبیعی آن است می بینیم؛ و نه میتوانیم آنرا بحیث مجموع زیر نظر بیاوریم.

اگر فکر لایقناهی و خلود روح و باقی مبادی ما بعد الطبیعه، معیار زنده گی انسان نباشد، حیات بیش از آن چیزی نیست که «شوین هاور» آنرا تصویر میکند، که اینطور حیات را هیچ چیز در دنیا مسعود ساخته نمیتواند، نه ثروت و نه قوت و نه علم و فن و حتی اخلاق؛ یعنی اخلاقی که بر شالوده لذت و یا منفعت و یا غلبه و تفوق باشد، و ازین است که یگانه علاج درد بی درمان نارسائی زندگی، درین است که ما اخلاقی داشته باشیم که بر اساس ما بعد الطبیعه باشد تا بتواند حیات مادی و معنوی را بهم شیرازه کند و تا بتواند بمقابل چشم عقل، عدسه منفرج الزاویه را ایجاد کند که حیات و عالم را بحیث مجموع مشاهده نماید.

اگر کسی بشهری داخل می شود و تنها دار و پا کملوتین آنرا مشاهده میکند، طبیعی است که بر قساوت آن شهر حکم میکند، ولی این حکم ناقص است، اگر تمام موسسات و اجتماعیات آن شهر را با تشکیلات و قانون اساسی آن مطالعه نکرده، و مقارنه و قضاوت خود را در همه آنها بحیث مجموع بکار نینداخته است، ولی ما درین شهرستان حیات خود، هیچ نقشه و هیچ رهبری نداریم که بتواند شکل این شهر را بحیث مجموعی



و مقابل ما مجسم کنند. الافکرت ما بعد الطبیعه و خلود روح و وجود خداوند عز و سمه. ورنه طبیعی است که بیک پس کوچه می افتیم که همه دیدنی های شوین هاور را در اینجا می بینیم. درین حالت است که زندگی نارسا است و اینجا است که ضرورتی ب ما بعد الطبیعه حس می شود. و اینک درین موقع بی مناسبت نیست که نظریه «شوین هاور» سر دس ته بدینان را» حسب ذیل بخوانند گن عزیز عرضه کنیم :

شوین هاور عقیده دارد : چون حیات و عالم عبارت از اراده است باید که از انواع رنج و بد بختی پر باشد. اراده در حقیقت احتیاج است 'ونگرائی های احتیاج نسبت به پیروزی های آن' بارها بیشتر است 'و قتی که ما بیک آرزوی خود میرسیم بمقابل ما آرزوهای زیادی کسب وجود می کند ؛ پھر آرزوئیکه پیروزمندی شویم مانند آن است که بگدائی قوت لایموتی میرسانیم و بد بختی او را تا فردا امتداد میدهم . ما تا وقتیکه شعور ما اراده ما محصور است ' و تا وقتیکه ما به مجموع آرزو های خود که درین حدود آمال و مخاوف است پیروی میکنیم ' و تا وقتیکه دنبال اراده این چیز و یا آن چیز میباشم ' محال است که روی سعادت و آرامی حقیقی را بینیم . کاشکی و قتی که با آرزوی خود میرسیدیم میتوانست قناعت ما آنرا استقبال کند. اگر ما بمثل اعلای خود برسیم باز هم تحقق آن مثل اعلی ' دشمن نفس خود است 'و هم حسی که را ضی و قانع است به بد بختی بیشتر رهنمونی میکند تا سعادت. زیرا نیاز مندی های ما بارها به مصلحت شخصی ما معارضه میکنند تا وقتیکه آن مصلحت را پایمال می نماید. و هر شخصی در وجود خود آسباب بد بختی را موجود دارد. زیرا و قتی که بیک آرزو میرسد باز آرزوی دیگری پیدا میشود که میخواهد کسب تحقق کند. و باین صورت کار آرزوها پایانی ندارد . و سبب این است که اراده باید بذات خود موجود باشد. زیرا بدون ارا ده چیز دیگری در ما موجود نیست . و اراده چیزی است که همیشه گرسنه است «و هل من مزید» میگوید .

در هر فرد تالابی از درد و رنج موجود است که از آن چاره نیست. این تالاب ممکن نیست خالی بماند 'طوری که ممکن نیست از اندازه خود بیشتر گنجایش داشته باشد. و قتی که از سینه ما رنج بزرگی برداشته میشود ؛ فوراً جای آنرا رنج دیگری

پر میکنند که این رنج ثانی قبلاً موجود است و منتظر است که جای آن خالی شود .  
و باز حیات ازین پهلوی نیز بد بختی است که درد و رنج محرك اساسی و حقیقت  
جوهری آن است، لذت وجودی ندارد الا اینکه منفی الم است . ارسطو بجا گفته که  
وظیفه حکیم ایجاد لذت نیست، بلکه تنها وظیفه او اینست که خود را از الم و بد بختی  
نجات دهد .

آن چیزی که موجب قناعت مردم میشود و آنرا عادتاً و اصطلاحاً « سعادت »  
می نامند، در حقیقت جوهریت خود مفهوم سلبی است . زیرا ما بآنچه در نزد خود از اسباب  
عیش و رفاه داریم بآن تماماً مستشعر نمیباشیم . و نه هم چندان ازان سپاس گذاریم چونکه  
آنهارا بدون يك امر طبیعی، چیز بیشتری نمی شناسیم، و آنهارا چنان می پنداریم که چیزهای  
سلبی است . یعنی چیزهایی است که موجب عذاب را از بین برده است، و ازین است  
که قیمت آنهارا ناواقعی که موجود باشند، نمی شناسیم . و سبب آن این است که نیازمندی  
و محرومیت و اندوهناکی؛ پهلوهایی ایجابی است که بهما تکیه دارد . چه چیز بود که کلبیون  
را وادار کرد که از لذت با جمیع انواع آن، صرف نظر کنند، اگر الم در حقیقت رازن  
و معارض لذت نمی بود ؟

و باز حیات، بد بختی و ناکامی و شر است . زیرا که نیازمندی و الم به انسان هیچگاه  
راحتی تقدیم نمی کنند، تا آنرا به ملالی تعقیب نکنند، و به تسلیتی محتاج سازد، و حتی  
اگر ما بتوانیم بیک « مدینه فاضله » موفقیت حاصل کنیم، باز هم باید  
شرهای بی پایانی در آنجا باقی بماند، امثال دفاع مملکت که چیز جوهری حیات است .  
و اگر باز بگوئیم که تمامی شرها را بطوری رفع و دفع کنیم که تعرض و دفاعی هم باقی نماند،  
باز هم رخاوت و شآمتی می آید که ناقابل تحمل است . حیات چیزی است مانند بند و ل که  
بین الم و شامت رفت و آمد دارد . که ماهر چند در حیات خود کامیاب میشویم همانقدر ملال  
و خسته گنی خیس میکنیم .

و باز ازین جهت نیز حیات، بد بختی است که هر چند این موجود عضوی در پله های  
حیات کسب ارتقاء میکند، پله آلام او نیز افزونی میگیرد، و هر چند معرفت او زیاده میشود

هیچ عقده از عقده های حیات او را نمی کشاید؛ و هر چند ظاهراً اراده بیشتر کسب کمال میکند، در دورنج بارز تر میشود. در نباتات که احساس بطور کمال نیست، المی هم محسوس نیست، حیوانات نیز ازین جهت مقدار بسیار کمی از رنج را حس میکنند، و حتی در حشرات قابلیت شعور و الم نیز خیلی محدود است. و اولین علامه این قابلیت، در وقتی دیده میشود که چهار عصبی حیوانات سبزه خوار، بنای تشکیل رامی گذارد. و باین منوال باندازه ترقی و تکامل ادراک، اندازه الم نیز بنای ترقی و تزاید رامی نهد، تا بدرجه اعلاى خود که در انسان است میرسد. و در انسان هم باندازه دقت معرفت، و شدت، ذکاوت او، بار رنج و الم اوسنـگین تر میشود، تا نوبت به مرد عبقری و ژنی میرسد.

و ازین است که به بیمانه معرفتی که بانسان داده شده است، بهمان کیل و همان ترازو، قسط الم خود را میگیرد، و نیز حافظه انسان که میتواند گذشته را بیداش اعاده کند، و پیش بینی او که بتواند آینده را برایش تصویر نماید، از اسبابی است که بعد بختی و رنج و الم او میفزاید. زیرا همین ماضی و مستقبل است که خاطره آن ها حصه بزرگ آلام ما را تشکیل داده است. ولی الم در حد ذات خود خیلی کوتاه است. و ازین است که انسان از فکر مرگ درد بیشتری میکشد، نسبت بدردی که از مرگ میکشد.

و باز زندگی شروبد بختی است، زیرا که عبارت است از تیزبرد خونین مسلسل. و اگر تو بهر طرف دقت کنی، آنجا تنازع خونین و تراحم و تنافس هولناکی موجود است. در هر نوعی از انواع حیوانات که نظر افکنی، می بینی که می جنگد تا از کف دیگران نقد ماده و مکان و زمان را بیرون کند.

چوچه هیدرا (Hydra) (۱) و قتی که هنوز تماماً از مادر بیرون نشده است، برای تنازع بقا، يك سر آن از دهان سر دیگر طعمه رامی رباید. مورچه تیگر (۲) اوستقر الیائی درین باره برای ما نمونه بسیار خوبی است. این مورچه از کمر خود قطع می شود و بد و حصه تقسیم میگردد، و بعد از آن جنگی بین این دو حصه سر و دم شروع میشود. و سر بدفدان

(۱) در اساطیر یونان مار بزرگ آبی است که بروایتی صد سر دارد، و بروایت دیگر پنجاه سر؛ و بیک روایت نه سر دارد. و هر سر آن اگر قطع شود به جایش فوراً دو سر دیگر می روید.

خود دم را می گزند و دم به نیش خود سر را میزند ، و این نبرد بقدر نیم ساعت دوام میکند تا هر دو می میرند و یا نالشی ایشانرا از هم جدا میکند . ینگهان Yungahn روایت میکند که در جاوه دشتی را دیده که تا اندازه طول و عرض بینائی وسعت دارد . و تما مأ پیر است از استخوان های پوسیده که او در بدو امر تصور کرده که کدام میدان جنگ انسانی بوده است . ولی در حقیقت این استخوان ها عبارت است از بقایای سنسک پشته های بزرگ دریائی که از بحر بر آمده بودند تا تخم گذاری کنند . ولی در اینجا جمعیتی از سگان و حشی موجود بودند که بقوه اتحاد خود آن ها را چپه میکردند و احشاء آنها را می خوردند . بعد از آن پلنسکی برین سگان مسلط میشود و ایشان را یکی بعد دیگری میخورد . که گوئی این سنگ پستان برای این کار خلق شده بودند . و این است که اراده حیات بهر جا که میرود بر نفس خود حمله مقتر سانه خود را میکند . و غذای آن بهر صورتیکه باشد از خود آن است تا اینکه دور انسان می آید و بهر باقی انواع نعدی میکند و تصور می نماید که طبیعت میدان تاخت و تاز منافع او است . اما خودش هم ازین ورطه بیرون نیست و دیده میشود که بین خودش و اراده اش نزاع پیدا میشود ، و انسان گرگ انسان میگردد .

آری منظره حیات بحیث مجموع خود ، محتوی آنقدر اصناف رنج و الم است که فوق طاقت عقل است . و حق این است که عقل نمیتواند که همه این انواع الم را کشف و درک کند ، و ما ازین سبب زنده ایم که به بسیاری انواع آن جاهلیم ، و آنها را که باهی نمیدانیم اگر مادر مقابل چشم انسان همه آلامی را که حیات باو تقدیم میکند عرضه کنیم البته در آن وقت او را ریشه و لرزه خواهد گرفت ، و اگر همه اشخاص خوش بین را که بخوش بینی خود مصرا ند ، به مارستان ها و معاینه خانه ها و تیاتر های عملیات جراحی و یا به بندی خانه ها و حجره های استنطاق و تعذیب و یا به پنجره های برده سان و یا به میدان های جنگ و اما کن اعدام ، با خود بهریم ، و اگر از پیش چشم ایشان برده ها را دور کنیم تا بد بختی های مستور نمایان شوند ، و اگر برایشان اجازه دهیم که در سرداب هایی که مردم در او گولینو ( Ugolino ) از گرسنه تی می میرند ، نظری بیندازند ، آنوقت آن مردمان خوشبین ، حقیقت دنیا را طوری خواهند دانست که ما میدانیم . آن دنیائی که در نظر شان از آن بدیع تری نیست .

از روی کدام چیز است که (دانتی) دوزخ قصه خود را تصوّر می‌کند. آیا آن تصوّر را ازین دنیای مانده گرفته است، که این دوزخ را توانسته است به بالغ ترین شکل آنهائی عذاب ترسیم کند؟ ولی وقتی که میخواهد بهشت خیالی را بقلم بیاورد، بمشکلی برمیخورد که نمیتواند بران غلبه کند، زیرا درین دنیای ما هیچ چیزی نیست که بتواند برای رسم فردوس خیالی او، برگ و سازی تهیه کند.

آیا تمام صحنه‌های تمثیل بدون اینکه تراحم و تنازع خونین را برای نیل سعادت تمثیل می‌کنند، کار دیگری دارند؟ ولی هیچگاه نمیتوانسته اند در هیچ صحنه خود از سعادت کامل و پایدار تمثیلی نمایند. این صحنه‌ها، پهلوان‌های قصه‌های خود را جانب‌هزاران مخاطرو مخاوف ارسال میکنند، تا ایشان گوی کامیابی را بر بایند، ولی قبل از آنکه پرده از روی کامیابی شان برداشته شود، قصه تمام میشود و پرده می‌افتد. زیرا بعد از آن هدف درخشانی که در پرده نشان داده شده بود، چیز دیگری نیست بدون نا کامی.

ما بدبختیم، وقتی که متزوج میشویم، بدبختیم وقتی که زن نداریم. بدبختیم وقتی که منزوی هستیم، بدبختیم وقتی که داخل مجتمع شویم. حیات، ترا جیدی گریه آوری است و هم کمیدی است که باید بران بخندیم. اگر تو حیات فرد را بحیث اجمال در نظر بگیری و در امور جدی آن دقت کنی، خواهی دید که عبارت است از یک ترا جیدی متصلی. ولی وقتی که بخواهی آن حیات فردی را با تفصیلات آن درمیخله بیاوری، آن گاه علم تو خواهد رسید که بیش از کمیدی نیست.

هنوز تو بیش از پنج سال نداری که ترا در کار خانه نساجی و یا فابریکه دیگری داخل می‌کنند، و تو هر روز باید بدانجا بروی، و در اوائل روزی ده ساعت و بعد از آن دوازده ساعت و بالاخره چهارده ساعت، کار کنی و باعمال تخنیک شاقه مصروف شوی و خود را اینطور بفروشی.

زیر پوست سخت این زمین، قوه‌های طبیعی نیرومندی پنهان است که تمام زندگان روی زمین نمیتوانند از تهدید آن جلو گیری کنند، که تاکنون سه دفعه

این واقعه در روی زمین ما واقع شده و غالب این است که در آینده ازین نیز بیشتر واقع خواهد شد، زلزله ازبون، و زلزله هاییتی (Haiti) و هدم پومپی، علاماتی هستند که میتوانند ما را از حدوث امثال خود مستشعر کنند.

پس خوشبینی در مقابل این مصیبت‌ها، بدون ازجفنگ چیز دیگری نیست، حاصل کلام این است که طبیعت زندگی، بما چنان نشان میدهد که هر چیز بجای خود نهاده و ثبت شده است، و هر چیز مقدر است؛ و بما می‌فهماند که هیچ چیزی نمانده که قابل و داعی مجاهده باشد. زیرا همه چیز زندگی بیهوده است. و هیچ چیزی نیست که بعزد خود ارزش داشته باشد.

نیک بختی درین است که انسان در چهل جوانی با شد و خیال کند که عزیمت و کوشش موجب سعادت است. زیرا جوان هنوز، ازان تشنه گی آرزو که سیر نمی‌شود خبر ندارد؛ و نه هم بلاهاییکه آرزو را تعقیب میکنند. طوریکه ازین هم خبر ندارد که اگر آرزو متحقق هم بشود، باز هم فائده ویا ثمره ندارد. او نمیداند که انجام کوشش و مجاهده شکستی است که ازان گریزی نیست. خوشی جوانان درین است: وقتی که به ذروه حیات، بالا میشوند خیال میکنند که مرگ از ایشان پنهان است، زیرا که مرگ در آن طرف دیگر مختلفی مانده است. ولی وقتی که با آخر زندگی میرسیم، بهر روز، حال ما مانند حال آن مجرمی است که قدم بقدم جانب دار می‌گذارد. برای اینکه انسان از کوتاهی عمر واقف شود، باید دیر بپاید. ما تا سال سی و شش، صرفی که در نشاط زندگی خود می‌کنیم، مانند شخصی می‌باشیم که بر منفعت مال خود زنده گی میکند، و چیزی را که امروز صرف می‌کند فردا اخذ می‌نماید، ولی بعد ازان ما، مانند کسی نیستیم که از سرمایه خود می‌خورند. و از همین ترس است که هر چند پیر می‌شویم حس تملك ما قوی تر میگردد.

مسعود ترین وقت زنده گی آن است که بعد از جوانی است، فلاطون در ابتداء جمهوریت چنین میگوید: بهتر است که بهترین مکافات برای اشخاص معمر داده شود، زیرا پیری، صاحب خود را از همه عواطف حیوانی که حیات را طوفانی می‌کرده است، نجات

میدهد . ولی با این هم نباید فرا موش کنیم . وقتی که این عاطفه جوانی خمود میکند ، در آن وقت روح زنده گی نیز با آن از بین میرود و بدون يك پوست خشك چیزی نمی ماند ، و از طرف دیگر ، حیات درین موقف مانند آن کمیدی میشود که بدو دو ممثل حقیقی بصحنه می آیند و مدتی رول می بازند ، و در اخیر جای خود را به هیولای های تکنیککی محضی که لباس آن دو ممثل را پوشیده اند ، میدهند .

و بالاخره انسان بمرگ خود رو برو میشود . و عجیب است وقتی که ذهن انسان تجارب و آزمایش های خود را بشکل حکمت در می آورد ، آنوقت است که ذهن بنای و شکستی را میگذارد . البته هر چیز لحظه می باید و بعد راه مرگ را می گیرد . ولی گاهی می شود که مرگ فرصت بیشتری با انسان میدهد ، اما با انسان طوری بازی میکند که گر به با موش ، بطوریکه انسان در رفتار خود دائماً با سقوط مقاومت میکند ، همچنین مادر زنده گی خود مقاومت مسلسلی با مرگ داریم ، آری مادر تمام دوره زندگی ، با مرگ معارضه می کنیم ؛ و ازین است که حکمرانان شرق در بین زیورهای گرانبهای خود ، شیشه گرانبهائی از زهر میگذارند . که گویا فلسفه شرق وجود مرگ را خیلی نزدیک تر می شناسد ؛ و ازین است که شرقی هاسیمای آرام و رفتار نرمی دارند ، زیرا میدانند که حیات شخصی کوتاه است ؛ و این منزل کوتاه باید بمأنی پیموده شود .

اینك ما تا اینجا با شوین هاور در تاریکستان بدبینی سیر می کردیم و همراه بودیم ، و تا اینجا در نور فقیله که هنوز در دستش خاموش نشده بود ، با او رفاقت کرده میتوانستیم . ولی بیچاره شوین ها ورمی خواهد این تاریکستان را بی خضر ببیند و حقیقتاً اگر راه حیات اینقدر هاتاریك و اینقدر یأس آفرین باشد ، پس باید برسالك آن گریست ! بدبخت اند آنانی که این راه را تا ريك ویر میخاطر ویر خار و خاره می یابند ؛ و در عین حال سر منزلی هم در پیش روی ایشان نیست .

ما با شوین هاور متفقیم که زنده گی نارسائی دارد ، خداوند نیز میفرماید که : « انسان در زیان است » و نیز با او متفقیم که عقیده دین و خلود روح تا درجه معنائی از ترس مرگ می کاهد ، ولی چیزی که هیچگاه بنا او متفق شده نمیتوانیم و جدا بر خلاف آنیم ، اینست

که فلسفه دین و یا خلود روح، پرده بافته دست ما است که آنرا بر وی هیکل مرک می اندازیم. اگر حیات غایبه ندارد، معنی آن این است که شعوری در کیان هستی موجود نیست و آنکه چرا کسی از مرگ مستشعر شود و چرا از آن بترسد و چرا برویش پرده ایجاد کند و بکشد. اگر حیات اراده ایست، پس مرگ هم اراده ایست و اراده چیز نیست، که به عقیده شوپن هاور، باید در مقابل آن تسلیم باشیم.

حیات غایبه دارد که عبارت است از کمال معنوی روح، و این کمال معیاری دارد که عبارت است از تقرب و وصول به مبدء حقیقی شعور و اراده؛ و این عملیه، صحنه دارد که عبارت است از خلود. اگر این يك فرضیه می بود و بذات خود غایبه نمی بود، چرا ما در مقابل آن قانون مبرم و جاویدی، مانند قانون اخلاق، می داشتیم که در دیوان عقل و لوح ضمیر ما بصورت جاویدی ثبت است؛ و قانونی است که از لوح محفوظ به لوح ضمیر ما نازل شده؛ و ما يك حرف آنرا تغییر داده نمیتوانیم. این قانون برای این است که انسان را جانب غایبه، غایبه حقیقی که عقلانی و بر طبق سیر شعور و عضویت است، رهبری کند. عجب است کسی پیدا می شود که حیات و نسل را اراده بنامد و دائره اراده را آنقدر وسعت و عمق دهد، و بعد از آن هیولی مرگ را بحیث يك عنصر قوی و خارجی بمقابل آن ایستاده کند؛ و اگر اینطور باشد، آیا این فرضیه و همی میتواند بر روی آن پیکر فوق العاده مخوف پرده ضخیمی ایجاد کند. اگر اراده نسل، طوری که شوپن هاور میگوید، بتواند که بر روی این اهریمن مرگ بخندد، پس چرا این علاج دوم مرگ که آنرا نیز شوپن هاور بخیال خود کشف کرده است، عبارت از يك فرضیه محضی باشد که شوپن هاور بران خنده و تهکم میکند؛ و آنرا ساخته و بافته آرزوی زندگی میداند؛ و چرا این فرضیه، عقیده نباشد که بر روی مرگ نیز بخندد؛ اگر اراده تسلسل نسل، با این قوت و جریان نیرومند خود، عبارت از اراده ما باشد، پس چرا فکرتین و فکرت خلود، نیز اینچنین ارادنی نباشد که همانند تسلسل نوع دارای حقیقت مبرمی بگردد. و اگر تسلسل نسل عبارت از اراده کلی باشد، پس آن اراده کلی بی غایبه نیست، که البته قانون اخلاق طریق و دستور سلوک و وصول است بآن غایه.



خوب است فرض کنیم، طوریکه شوین هاور میگوید، این فرضیه است بمقابل  
خوف مرگ، پس آیا وظیفه ما، در مقابل این فرضیه چیست؟ آیا بآن تهکم کنیم و یا از آن  
استفاده کرده آنرا مأمونی بسازیم که بتواند بین ما و قیافه مرگ که نزد شوین ها و ر  
خیلی دهشتناک تر است، حائل شود؛ تا قدری این بادیه سرد و تاریک و ناهموار حیات را  
بامثال شوین هاور آسان تر و کم زحمت تر بسازد. فرض کنیم که خور شید حیات  
غروب میکند و مادران شب تاریک میتوانیم از احتکاک دو چوب و یا اصطکاک سنگ و آهن،  
مشت خسی بیفروزیم و پیش پای خود را بیفیم، آیا ازین دو کدام بهتر است: آیا دست  
بالا شه بنشینیم و در دریای تاریکی و یأس غوطه ور شویم، تا دران تاریکی محو و نابود گردیم،  
و یا اینکه آن آتش را، ولو که بنور خورشید هیچ مناسبتی ندارد، بیفروزیم تا قدری از تاریکی  
و سردی آن شب ما بکاهد. که دور نیست در روشنی مبادی عقلی که از مشعل  
نور قدسی قبسی در دست دارد، روزی شود که آن مشت خس به زیت و باز به موم و سپس به نفت  
و بالا خره به برق منتهی گردد؛ و بتوانند تا اندازه نعم البدل نور خورشید شود و حتی  
در افاده اشعه مافوق بنفش و ماتحت سرخ و اشعه مجهول و همچنین در دادن انرژی های  
رنگارنگ، از آن نیز بچربد.

ما اگر نمی مردیم و بجای بدن می زیستیم، آیا بدون وظیفه و ایدیا و بدون  
حیات معنوی ممکن بود موجود عقلانی مانند ما زیست کند؟ آیا آن موجودات عاقلی که  
حتی «کانت» بآن عقیده دارد، بدون تعقل و تأمل و بدون فکر و وظیفه و ایدیا دارند؟  
مادر عین حالی که به گفته شوین هاور، در کشاکش ترس و گریز و مقاومت مرگیم،  
در عین آن حال نیز دیده می شود که در جستجوی چیزی می باشیم، مثل آنکه آنرا  
گم کرده ایم، و آن عبارت از ایدیا و ما، خیر اعلای ما و کمالی که وجه و قبله روح  
و عقل ما است.

فکر دین و خلود روح، یک جذبۀ مادی جلب فائده و دفع ضرر نیست، بلکه فکر  
ما بعدالطبیعی، و یکی از ارکان اولی و جوهری تعقل و تأمل و از مبادی اساسی فلسفه  
است. و اگر جذبۀ دران دیده می شود، از مقوله جذبات بیطرف و منزله روحی است، نه جذبات  
آلوده حسی.

چه حیاتی خواهد بود که انسان خود را بررغم آرزو و اراده خود بمیند، که بیک  
معرکه خونین و ظالمانه کشیده شده، و هر دریچه شهر او بمنظره از مناظر سیاه خونریزی  
و تعذیب و بیماری و بدبختی و فقر و گرسنه گی و استعمار و روبرو باشد، و هیچ مزد و یا جزائی،  
و حتی هیچ حکمیتی درپیش چشم او تجسم نسکند!

نه شام ها را سحر نویدی، نه صبح ها را دم سمیدی چو حاصل ما است ناامیدی، غبار دنیا به فرق عقبی  
آری حیات بشر این است که شوین هاور ترسیم میکند، اگر بشر عقلی نمیداشت  
که بقانون جاوید اخلاق پی نمی برد، و غایه آخرین حیات را نمی شناخت، و به نظام ادبی  
کائنات راه نمی یافت. عجب است مردمی که آنقدر مثالی می باشند که نمیتوانند فرد را  
بینند! لا نوع را، و باز درین حال می خواهند از مثال منکر مطلق باشند، فرد را شهید  
مظلوم راه اراده تسلسل نوع قرار دهند، و اراده نوع را هم بدون غایه بشناسند. و ازین  
هم تجاهل کنند که اراده چطور میتواند بی غایه باشد، زیرا اراده چیزی است که غایه  
جزء مفهوم آن است.

غایه اراده نوع و فرد انسانی، آن سر منزل کمالی است که مرگ و حیات  
دوستی و فرسنگ شاهرآه آن است، و دین و اخلاق تفسیر آن قانون ادبی فطرت است  
که در روشنی آن، این راه پیموده میشود، و هر و سمت حرکت خود را جانب آن سر منزل  
حقیقی خود، در نور آن می بیند.

حیات، اگر از پهلوی غایه برین وایدیال عالی و وظیفه انسانی و کمال عقلانی دیده  
نشود، همانا حیاتی است که نارسائی آنرا شوین هاور بخوبی تصویر کرده است، ولی حیات  
درین دوشاخ دین و اخلاق، و در ساحه فعالیت های اراده که چشم را به اشارات خرد  
و گوش را به پیام سروش گماشته است، حیاتی است رسا و حیاتی است خوشگوار، و طلیعه  
نیکوئی است از آن بهار لایزالی که آمدنی است.

مراد دینی و عقبی بمن بخشید روزی بخش بگویم قول چنگ اول، بچنگم زلف یار آخر  
( ۴ ) نارسائی مجتمع؛ ولی آیا نارسائی حیات فرد را مجتمع میتواند که جبره کند؟  
و یا ممکن است بر طبق این مصرع بیدل: «چون منی اگر گم شد چون توئی بدل دارم»

حیات جامعه نعم الابدل حیات ناکام فرد شود؟ و هم آیا آن مجتمع نارسائی که از مجموع نارسائی های افراد بعمل آمده است، چیزی هست که ارزش خونیهای ما را داشته باشد؟

فرض کنیم که بگفته حافظ:

نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد

آن خوابی را که فلاطون و فارابی دیده بودند، تعبیری از حقیقت پیدا کند، و بارگاه های بلند داد و دهش، و کاخ های سربلک کشیده آئین دانش، بر روی قبوریکه مانند سلول ها، قشر این کره خاکی را تشکیل داده است، سایه بیفکند، باز هم این امید چطور میتواند موجب قناعت ما شود، که بگفته مکتبی، راه آن بر روی اجساد مترکمه و پایمال شده مردمانی می باشد که در خلال قرون و دهه ها و سده ها، در میان سپرده و به سر منزل مقصود نرسیده اند.

نماز مرده کن بر حرص، لیکن چون وضو سازی!

که بی آبی است عالم را و در حیض اند سکنانش

اگر گویم تیمم کن بخاکی چون کس می گانجا

بخون کشته گان آلوده شد خاک بیابانش.

و از طرف دیگر ما بمقابل مجتمع و اجتماعی داریم؛ و اگر فی المثل حق حیات خود را در راه آن می نهیم، برای این نیست که حیات مجتمع جمیره حیات ما است، بلکه از این است که ما وظیفه خود را در مقابل آن ایفا میکنیم.

سخابهر جزا کردن، ربوا خواری است در همت

که يك بدهی و آنکه ده جزا خواهی زیز دانش.

ما تا میبینیم چنین معلوم میشود که هر زمانه به جمعیت خود قانع نبوده و چشم امید بآینده

داشته است. ولی متأسفانه اینطور يك بارقه امیدی باینکه روزی جمعیت بشر مرقم خواهد شد، روی هم رفته يك امید قوی گرفته نمیشود؛ و تقریباً در همه قرون، مردمان عاقل با این عقیده

بوده اند، که خودشان از پدران خود بهتر نبوده اند، و حتی اگر بحیث مجموعی، يك راه پیشرفت را در بین اقوام سراغ نمائیم، باز هم در عین حال می بینیم که این جریان ترقی، موجهای قهقرائی نیز داشته، و در هر حال، هر ترقی در انجام خود دوره فساد و زوالی را پیموده است. و بلندترین مدنیت عرضه تعیشات مخربانۀ شده؛ و بعد از آن بذلت ها و مصیبت ها و خواری ها، گرفتار شده اند.

و از طرف دیگر هر فرد، عضو جامعه خود است، نه جزء جامعه آینده، پس جمعیت نیز بماند فرد، کامیاب گفته نمیشود، زیرا از افراد نا کام، جامعه کامیابی متصور شده نمیتواند.

### (۵) نارسانائی علوم : بزرگترین چیزیکه بشر عظمت و قوت خود را در آئینه آن

دیدم است، همانا علوم است که بشر توانسته است بدست یاری آن بر همه کائنات طبیعی و عضوی تفوق جوید، ولی با این هم علوم نتوانسته است عیش عمیق بشر را بصورت نهائی و مطلق تسکین دهد، و ازین است که می بینیم طپیدن های نشیب و فراز و مانده گی های آمد و شد استمقراء و تعلیل، بجائی نمیرسد، و بالا آخره اگر آرامگاه خوشگواری بتواند آن همه خسته گیها را رفع کند، همانا سایه تحیر است.

فلاسفه میگویند: اگر فرض و اعتباری نباشد، حکمتی نخواهد بود. راست میگویند اول قدمیکه در راه فکر بر میدارند، همانا برهنمائی منطق است که همه افکار خو درابه ترازوی آن می سنجند. ولی مقاسفانه نقطه معیاری شاهین آن ترازو دارای يك مرکز حقیقی نیست، منطق کار بزرگی کرده بود، اگر میتوانست حقیقتاً ماهیت ها را بما شرح و تعریف کند، ولی وقتی که می بینیم شرح و تعریف آن نیز بماند نقطه معیاری ترازوی اوفرضی است، میدانیم که آب شك در اولین شیری که از پستان این دبستان مکیده ایم داخل شده است، معیار حقیقی سنجش ماهیات، منوط است بر امتیاز ذاتیات و عرضیات، ولی فرق ذاتیات و عرضیات، درین دنیائی که مشکل است بین مواد کیمیای عضوی و غیر عضوی، و حتی بین ماده و قوت، فرق و امتیازی داد، ما را بیشتر دچار شك و تردید میکند، چنانست به ماهیت انسان، ناطق ذاتی و صاحب عرضی باشد، غیر از اینکه اهل فن آنرا چنین فرض کرده اند.

وقتیکه شك در تصور داخل شد، نمیتوان تصدیق را مقرون به یقین دانست. اما منطق فنی است که سنگ اساسی همه علوم است. جامی راست میگوید که: از حدود و رسوم منطق ممکن نشد که اجناس عالی و انواع سافل بصحنه شرح و بیان آید.

ما بسیار شده که دنبال دو در را گرفتیم ولی به آتش نرسیدیم، و همچنین بسیار آتش ها بود که دود نداشت. همین علایم است که همیشه ما را فریب میدهد و حتی علایمی را دیده ایم که بهر دو ضد، بطور علی السویه دلالت کرده است، طوریکه می بینیم سوزش فم معده و گلو از افزایش طعم هائید رو کله و هم از تفریط آن، میان می آید. و همچنین طنین گوش از بلندی فشار خون و هم از کمی آن احداث میشود. همین گردش ستارگان است که بطلیموس را برای برد، و ابلا را برای که ضد راه مقدم الذکر است. ما همیشه تعبیراتی که از عالم طبیعت کرده ایم، افسانه و افسونی است که بما سازگار بوده، و چنین پنداشته ایم که بحقیقت رسیده ایم، ولی باز خود بدست خود آن طلسم را شکسته، و قفل جدیدی بدر و از آن گنجی که هیچگاه بآن راه نیافته ایم زده ایم، و هر روز افسون طلسم خود را خورده ایم.

میگویند: درویشی همه روزه بدر بار پادشاهی می آمد و خموشانه بعصای خود اشاره بطرف پادشاه میکرد و میرفت. شاه که در حل این رمز تماماً نا کام شد، اخیراً ارکان حکومت خود را وادار کرد که ابن معنی را حل کنند، که ایشان نیز نتوانستند این سخن سر بسته را باز کنند. بالاخره بعد از غوغای زیاد، ساربان و وزیر اعظم داوطلب شد و بدر بار آمد و به نزدیک اورنگ شاهی روی بدروازه ایستاد، تا درویش برسید و باز همان اشاره رمزی خود را توسط عصای خود نمود. و ساربان فوراً دانگ ساربانی خود را گرفته و جواباً دو اشاره به درویش نمود، که درویش را حیرت و هم سرور زیادی رخ داده و بطرف ساربان شتابید و با او مصافحه نمود و خواهش کرد که با او ساعتی بزمین بنشیند، تا معارف خود را بآن ساربان شرح دهد. و همان بود که درویش دایره را بانگشت خود روی خاک رسم کرد، که ساربان بفری نیز بانگشت خود خطی کشید که آن دایره را بدو حصه و یابد و قوس تقسیم نمود؛ و بیش از پیش محبت و احترام درویش را جلب کرد.

تا در ویش، زمینه را مساعد تر دید که از چاقته خود پیازی بیرون کند؛ و آنرا بر آن نصفه دائره که بطرف خودش بود بگذارد، که ساربان نیز از توبره خود بیضه بر آورد و بر نصف دیگر آن دائره گذاشت، که درویش بایک عالم تعجب و احترام بر پای خواست و با ساربان معانقه نموده و او را بوسید و رفت.

ساربان، که بیش از احترام درویش، تمجید درباریان را جلب نموده بود، در شرح ماجرا چنین گفت که: درویش هر روز شاه ما را تهدید میکرد که روزی او را بایک ضربت عصا خواهد زد. ولی من برایش گفتم: هشدار؛ که من پاسبان شاهم و بجای بایک عصای باربک تو، دوسو تخته مستانه بر تارک تو حواله خواهم نمود که قدر عافیت را بدانی. باز درویش بمن گفت: اگر من کسی را می زنم قوت الظهري دارم و آن عبارت است از بایک گرده نانی که بمثل این دائره است. اما تو هیچ نداری که از آن کسب قوت کنی و با من مقابله نمائی. من در جواب گفتم که من ترانمیگذارم که آن نان را تنها بخوری، بلکه آنرا با تو نصف میکنم. که درویش گفت: درین صورت نیز دست من بالا است. زیرا من پیازی دارم که با نصف نان خود بخورم و غذای بیشتری بگیرم؛ ولی من در جواب گفتم: من با نصف نان خود نان خورش بهتر و مغذی تری دارم که عبارت ازین تخم مرغ است. و همان بود که درویش جوابهای خود را سفت شنید و میدان را رها کرد و گریخت. درویش نیز که برای موعظه و نشر حق درین کشور آمده بود، و همیشه در صدد آزمایش مردم بود، که استعداد شنیدن و دریافت حقایق را دارند و یا نه؛ بالاخره دریافت نمود که این مردم صلاحیت آنرا ندارند که حقایق عرفان را بفهمند، حتی که ساربان ایشان هم نتوانست که این رموز را کشف کند، و همان است که درویش مهر خموشی را شکست و گفت: تعجب ساربان دانائی بود! من هر روز نزد شاه می آمدم و می گفتم ای شاه! بدان که کشور تو روزی مسعود میشود که تو در آن نشر عدالت و فضیلت کنی، و عدالت و فضیلت روزی می تواند که قوت و نفوذی پیدا کند، که به مرکز و منشأ حقیقی خود پیوست شود، که خدای یگانه است؛ و تا آن مرکز و منشأ قدسی علم و عدل و فضیلت، با انسان منکشف نشود، هیچ ممکن نیست که تشویقات و تبلیغات، عمق حقیقی خود را پیدا کنند. ولی این

ساربان رمز دیگری هم می گفت که خیلی ها نشان معرفت عمیق او بود . او گفت : عقیده خدائی بشکل فلسفی خود ، بیش از يك مسئله خشك علمی و فلسفی نیست . خدا را باید باتب و تاب و باجذبه و کشش و باسوز و گداز شناخت ؛ و این آن وقتی است که عقیده خدائی از روی جذبه و عشق دینی بر روی کبار آید ؛ و چون دین ، پیغمبری را ایجاب می کند ، باید تو هر دو جزء کلمه شهادت را بخوانی .

و چون دیدم که این ساربان خیلی ها عارف و دانا است ، با او داخل بحث شدم و برایش دایره رسم نمودم ، و دایره وجود را باو نشان دادم ، ولی او علی الفور بشرح تقسیم این دایره بدو قوس ، قوس نزولی و قوس صعودی ، پرداخت و تمایز هر قوس را به خوبی نشان داد . باز من خواستم که هماهنگی و وحدت کائنات را باو خاطر نشان کنم ؛ و نمونه را از اجرام بزرگ علوی ، یعنی کرات آسمانی ، باو نشان دهم که باین کوچکی خود بازهم میتواند تمثال کاملی از تمام گیتی شود ، مثلاً اگر بگویند که نه فلک چهار عنصر را احاطه کرده ، و هم عنصر خاک و آبی طبقات است ؛ عین آن چیزی است که درین پیماز است ، پس در نزد قوت خداوند چه فرق است بین ساختمان این پیماز کوچک و آن گیتی بزرگ . اما آن ساربان عارف نمونه دیگری را بمن نشان داد که بیشتر دقیق و بیشتر جالب دقت بود ، و حتی به چشم حقیقت بین ، از يك گیتی هم بزرگتر بود ، اینجا در درون بیضه هر دو قوس بصورت واضحی تبارز میکردند ، اینجا طبیعت و عضویت باهم گره خورده بودند . طبقات تو بر توی عوالم گیتی ، اگر باهم مخلوط نمیشود ، ازین است که ظاهراً از عناصر جداگانه و بعضاً متحجری ساخته شده است ، ولی اینجا طبقات آبی و متحد القوامی است ، نه یکی از دیگری تمایزی ندارد ؛ لیکن با همه اقسام حرکت و سکون و حرارت و برودت ، بازهم تمایز خود را حفظ میکند و بهم مخلوط نمیشود . حقیقت این است که این ساربان ، در روی این بیضه ، مرادرسی داد که اگر کرات ناهید و بهرام و حتی برجیس و کیوان را بکنارم می گذاشتند ، آنقدرها موجب درس و الهام من نمیشد . و حال اینکه این بیضه ، نه دای ساختمان مرغی است ، نه چهره رسد به ساختمان انسان ،

که حقیقتاً عالم اکبر است .

آری مثل اینست توافق و توارد علوم ماباد نیای حقیقت و ازین است که جامی در باره علوم چنین می فرماید :

چو در حد معتدل بود جمله داخل  
نشد حل ز اشکال او هیچ مشکل  
نه اجناس عالی نه انرا ع سافل  
ز تحصیل علم ریاضی چه حاصل ؟  
ز سر الهی ترا گشت شاغل  
نجومش گهی بازغ و گاه آفل  
قمر را چه پرسی شمار منازل  
جز آیات فاطر مخوان زین هیاهل  
ببین نور فاعل عیان در قواهل  
بهم در شکن دام و بند شواغل  
ببین عرش را قدسیان گشته حامل  
بملک قدم را ن بیک حمله محمل  
فر و شوی از خو یشتن ظلمت ظل  
سوی الله و الله ! رو دار باطل !  
بزرگ علوم متداوله را حسب ذیل

چه جوئی ز افعال خود رسم صحت  
ز منطق مکن نطق کاندردو گیتی  
مبین نگشت از حد و دور سوش  
چو نفس ترا نیست رودر ریاضت  
ز حکمت مگو ز آنکه علم طبیعی  
مبین هیئت چرخ گردان که باشد  
فلک را چه گیری حساب مدارج  
خلیل الله آسا بقائید فطرت  
اگر قافلی فکر خود یک طرف نه  
به نیروی همت بزنی دست و پائی  
بر آور سر از جیب گردون گردان  
چو طی گشت تیه حوادث از آنجا  
در آن قلزم نور شو غوطه زن  
یکی خوان یکی دان ، یکی گو ، یکی جوا  
و همچنین بهائی آملی بعضی کتب

مورد انتقاد قرار میدهد و میگوید :

گرد بر او جت ببرد پستی ،  
اشکال افزود ز « ایضاحش »  
ز « مطالع » آن طالع در خواب  
« اجمال » افزود « مفصل » آن ،  
دل شاد نشد ز « بشا را تش »  
وز ~~کاسه~~ زهر ، د او طلبی ؟

در علم رسوم چو دل بستی  
یکسر نکشود ز « مفتاحش »  
ز « مقاصد » آن مقصد نایاب  
« محصول » نداد « محصل » آن  
را می نمود « اشاراتش »  
تاسکی ز « شفا » ش شفا طلبی !



وماورای اینها' ازان چیزهائی که سوفسطائی ها وشکاک هاو لادری هادر باره علوم میگفتند و باز آن بی اعتنائی هائیکه کلمبی هاو قیروانی هاو حتی میکاری ها در باره آن داشتند .

ولی از طرف دیگر و قتیکه بدقت نظر میکنیم . دو چیز بمنظر ما جلوه میکند : یکی اینکه فرق بین علم و علوم باید خوب واضح باشد ' دیگرش اینکه بین علوم نیز فرقی بگذاریم . نزد ما دلائل قطعی موجود است که علم ' شریفترین و کریم ترین فضایل عقلی است ' و بهترین پیرایه ایست که انسانرا به خلعت کرامت آراسته کرده است . پس آید درین صورت آنچه که جامی و بهائی وامثال ایشان صدها نفر از عرفاء گفته اند ' همه بی اساس و مخالف حقیقت است ؟ و اگر مقصد ایشان از علم همانا علوم بوده ' پس آیا ما هم در باره همه علوم با ایشان هم نوا باشیم ' و حقی در باره بعضی علوم عالی و قدسی امثال علم ما بعد الطبیعه ؟ . آری ! روح مقصد درین سوالات است . سقراط میگفت : « فضیلت علم است » و هم میگفت کسانی که مرتکب ردیلت میشوند ' ولو که در باره « خیر » نظریه و بارایی داشته باشند ' باز هم دارای « علم » گفته نمیشوند . پس علم باید چیزی باشد که جازم و قطعی و یقینی باشد . و طبیعی است که اینچنین چیز باید ریشه عمیق و مستحکمی در زمینه واقعیت داشته و مطابق نفس الامر باشد ؛ و این علم است که اساس فضیلت است ' زیرا این علم است که مقرون بعمل است ' شما اگر سری بغار پلنگ میکشید ' شاید ازین است که وجود پلنگ را در آن غار یقینی و قطعی نمیدانید ' و بوجود آن و هم و یاشک و یا گمانی دارید ' ولی اگر قطعاً بشما محقق باشد که پلنگ آنجا مترصد است ' و شما هم خیال خود کشی و یا مقابله مسلح با او نداشته باشید ' هیچگاه خود را باراده قطعی خود ' عرضه دندان و چنگال آن حیوان درنده نمیکنید . پس علم ممدوح و علمی که مثال ممکن علم خداست ' همانا علم جازم است ' نه علم وهمی و یا شککی و یا ظنی ' که اینها را نمیتوان علم گفت .

۱ - گر شما کمون از « آبن شتین » بپرسید که عقیده او در باره ماده و قوت و در باره نظام اتومی چیست ؟ طبیعی است که دو جواب شما خواهد گفت که این نظریه ' یک تیوری بسیار خوبی است . زیرا آبن شتین با اینکه ساینس و کیمیای امروزه را

با انرجی اتوم و اشعه گازیك، تماماً مربوط این نظر به میداند؛ باز هم آنرا بیش از نظریه نمی شناسد، و به حقایق آن کماهی علم قطعی ندارد، ولی آینه شتین، علم قطعی و جازمی دارد که باید کسی را بنا حق نکشد.

و قتیکه علم، عمق خود را در شعور انسان گرفت؛ و شاخه های خود را در فضای یقین افراشت، باز هم موجب حرکت و شوق انسان شده نمیتواند؛ تا شگوفه و برگ و باری از عواطف و جذبات انسانی برو بسته نشود. فرض کنید مایقین کردیم که دو و دو چهار است، باز هم بیاچه؟ اگر غریزه تملک ما را حرکت ندهد، و اگر اسبابی فراهم شود و موجب اربقان ما شود که عنقاء آمده و بر فراز هندو کش نخم گذاشته است، هم غر از اینکه حس کنجکاوی ما را جانب مرغی تحریک می کنند، دیگر اثری نخواهد داشت، ولی علم یقین چیزی است که جذبه نیز با آن توأم است. اگر چه جذبه، باغرا بن نیز همراهی دارد، ولی آن جذبات را بی طرف و بی آرایش نمیتوانیم؛ و اینجا جذبات پاک و بی غش و بی درد حس و ماده اند، و بهتر است که ازین جذبات به «عاطفه» تعبیر کنیم.

این عواطفی است که ما را جانب خیر و فضیلت و جانب نیایش و پرستش تحریک می نماید، که اگر علم ازین عواطف عاری باشد جنبشی ندارد. در حقیقت این علم است که اهل دل اصطلاحاً آنرا به «دل» نسبت داده اند؛ و علم بی یقین و بی جذبه را به دماغ حواله نمود، و اند، که اصطلاح بسیار خوبی است (۱).

این چیزی است که از نزدیکی طبیعت و مابعد الطبیعت، و همنائی شعور و جذبه، و ساز گاری وحی و وجدان، و هماهنگی الهام و حدس، و اتحاد عقل و عشق، بمیان می آید. این چیزی است که به شعور بال میدهد، و به عاطفه چشم، یقینی است باشوق، و دانشی است باعشق، و بود و مهری چو ذره تابم و ز آفتابی در اضطرابم که گرفتار غش بکوه تابد ز بیقراری در آید از پایا ازین است که همیشه علم از وحی قوت الظهور گرفته، و تا وحی عامی را تقویه نکرده است، آن علم نتوانسته است که بال کشائی کند، و نه هم صبغه از جذبه و جذابیت عشق نصیب آن شود، نخم فکرت خدائی در باغ اکادمی فلاطونی و باغچه لیسۀ ارسطو،

علم اگر بر دل زند یاری بود.

(۱) علم اگر بر سر زند ماری بود.

افشانده شده بود، که همیشه لنگد مال بحث وجدان وشك وترديد ميگرديد، تا آنكه ابر پر جوش و خروش دين خدا، از آسمان وحی، بر آن باريدن گرفت، واين تخم قدسی در پرتو خنده برق و تراوش باران آن ابر، طوری نمو کرد تا شجره طيبه شد که اصل آن در زمين و فرع آن در آسمان رفت، که در هر شاخسار آن هزاران عندليب، هر کدام به لحنی ترنم می کنند.

دين عبارت است از جذبه عشقی که مستقیماً بر کز قدسی ما بعد الطبیعه مربوط است، و ازین است که جذبه عشق کیرا ترین جذبات و موضوع آن مقدم ترین و بزرگترین و مقدس ترین مرکز علم یقین است. پس وحی و الهام است که یقین بار می آورد، و عشق است که جذبه میدهد، و دین مانند کبوتر نامه بری است که نامه محبت را ببال شوق گرفته به عالم قدسی می برد؛ و منشور الهام را بمنقار عطوفت و رأفت از آنجا بهامی آورد، محصولات فکر، امتعه خارجی است که در خود وارد میکنیم، زیرا که فکر محتاج است بمواد خارجی. ولی حاصل حدس و الهام پیداوار خودما است، که در خود حسب ارشاد عالم الهی و حسب نمونه که از وحی بدست داریم، به نیروی عواطف خود از خود بروز میدهم. وحی خدا است که به علم ریشه یقین میدهد، و شوق است که بآن بر گسوساز جذبه می بخشد.

علم فکری محض، بومی است که بر روی آثار منهدمه و مندرسه، از خرابه به خرابه راه می یابد؛ و انارشی مواد فرو ریخته و از هم پاشیده بی نظم، که روی هم متراکم شده است، فکر را بیک مالیخولیای اندوهناک و مشوشی گرفتار می کنند، ولی علم الهامی، همایی است که بر فراز سلاسل کوهها و وادیها پرواز می کند و خطوط درشت فعل و انفعال منظم طبیعی را، در همه صفحات فطرت، بچشم باز و در روشنی آفتاب حقیقت می خواند و بعملیه ارادی خود بر طبیعت و بر جاذبه غلبه می کند، و رمز قوت و نشاط را از ملکوت خدا بگوش هوش می شنود.

اول الذکر مرغی است که در قفس عناصر بهواز نه و مقابله کم و کیف پنجره های قفس خود گرفتار است؛ ولی چون غیر ازین مجال کار دیگری ندارد، این کار را قانون بی غایه و وظیفه خود دانسته، و در عین حال وظیفه را اجرا نمیکند که از وظیفه اجزاء آن پنجره ها،

فرونی داشته باشد. و ثانی الذکر در فضای لایقناهی بالافشانی میکنند و در آنجا عملیه زنده و فعال صنع خدا را در ساحت پهن و هر دو قوس معرفت معاینه می نماید و چهره حقیقت را از بین فضای مصفی تر و شفاف تری مشاهده میکنند و ازین رو جذب و شوق بهالهای او انرجی مخصوصی می بخشد و بر بال افشانی و تاب و تاب و طیش او می افزاید و این درد به لذت آمیخته چاشنی عارف است که هیچ لذتی بمثل آن بمذاق اوسازگار نیست؛ زیرا که این تحیر معرفت اوست و درد لذت و سرور و حبور اوست.

و اینک در ختم مقال یکی از نشیده های «اقبال» را برای این که بحث ما بمسرت اختتام بیابد نقل میکنیم:

فکرم چو به جستجو قدم زد	در دیر شد و در حرم زد
در دشت طلب بسی دیدم	دامن چون گرد باد چیدم
پویان پی خضر سوی منزل	هر دوش خیال بستمه محمل
جویای می و شکسته جامی	چون صبح بباد چیده دایمی
پیچیده بخود چو موج دریا	آواره چو گرد باد صحرا
عشق تو دلم رهو دنا گاه	از کار گره گشودنا گاه
آگاه ز هستی و عدم ساخت	بمخائنه عقل را حرم ساخت
چون برق بخرمنم گذر کرد	از لذت سو ختم خبر کرد
سر مست شدم زیبا فدا دم	چون عکس ز خود جدا افتادم
خاکم بفر از عرش بر دی	زان را ز که بردلم سپردی
و اصل بکنار کشتیم شد	طوفان جمال زشتیم شد
جز عشق حکایتی ندارم	یزوای ملامتی ندارم

از جلوه علم بی نیازم

سوزم، کریم، طیم، گدازم

## (۶) نارسائی فن: فن ملجأ بز رگی است و نادیده می شود بشر در آغوش

این ننگارستان بسیار پنهان برده است. ارسطو قوت فن را در قوت تقلید میداند. اگرچه ارسطو تا یک درجه حق بجانب است ولی اگر تقلید تمام شود، آنگاه دنیای فن باز همانند این محیط ما ناسازگار می شود؛ و ازین است که شخص فنان می کوشد طبیعت را بعضاً تقلید کند، فنان می کوشد که در فن خود، دنیارا تجزیه کند و آنچه را میخواهد بگیرد و آنرا که نمی خواهد ترک دهد. فنان برای خود دنیای ایدئالی (خاطر خواه) ایجاد می کند زیرا نمو انسته که این دنیارا بتمامه تصدیق دهد و قبول کند.

گفتند جهان ما آیا بتو می سازد؟

گفتم که نمی سازد گفتند که برهم زن

کسانیکه در مبارزه حیات اعصاب شان ور شکسته می شود در فن پناه می برند و می خواهند: دنیائی ترسیم کنند تا از ناگواریهائی که بطبع شان ناملایم است عاری باشد و تنها هر کس از پهلوی لذایذ حیاتی شان باشد. ما بهشت را چنان تصور می کنیم که از آلام مانهی است و از لذایذ خاطر خواه مایر است.

اندرین ویرانه پر و سوسه دل گرفت از خانقاه و مدرسه

نه ز خلوت طرف بستم نه زمسجد فیض بر دم نه ز دیر

عالمی خواهم ازین عالم بدر تا بکام دل کنم خاک کی بسر

بلی فن جهانی است بی تزاحم و آتشی است بی دود و فضائی است که اراده

در آنجا هیچ سنگی درپیش پای خود نمی بیند.

حافظ میگوید:

به یسکنائی او دو تائی بز

که گم شد درو لشکر سلیم و تور

که دیده است ایوان افراسیاب

بیا ران رفته دوردی فرست

که ناهید جنگی برقص آوری

بین تاجه زاید شب آبتن است

معنی کجائی نوائی بز

همان منزل است این بیابان دور

همان منزل است این جهان خراب

به مستان نوید سرودی فرست

چنان برکش آواز خفیاگری

فریب جهان قصه روشن است

ولی فن هم دوعالم دارد. عالم طبیعی وعالم مافوق طبیعت. میگویند که در شعر گویته و ردزورت علاوه بر تقلید طبیعت، حقیقتی نیز مضمهر است. بلی گویته و ردزورت 'شاعرهای وحدت الوجودی' میباشند و در آثارشان 'تصویر حقیقت' نسبت به ترسیم طبیعت، پهلوی روشن نری دارد، و ازین است که گویته میگوید: «فن هنوز دارای حقیقتی است و در آنجا پناه برید! مولانا میفرماید:

آتش است این بانگ نای و نیست باد      هر که این آتش ندارد نیست باد  
آتش عشق است که اندر نیفتاد      جوشش عشق است که اندر نمیفتاد  
درین مثنوی تنها فن نیست، بلکه در آن يك الهام عمیق نری از حقیقت است. فنی که در استودیوی صاحب دلاں نشو و نما میکند، محض تقلید طبیعت نیست، بلکه تمثیل حقیقت است.  
من آن مرغم که هر شام و سحر گاه      ز بام عرش می آید صفرم.

پس مقصدی که در اینجا از فن داریم همان فنی است که مردم از مجتمع میگریزند و پیوده به آن پناه می برند، ولی فنی که ریشه حقیقی و زنده به مابعدالطبیعه دارد فنی است که میتواند ملجأ حقیقی روح های بزرگ شود. روزی بود که این شق فن حصه بزرگ نمایش بشر را اشغال نموده بود، و همه نیایش های بشر از بین ستودیوهای رنگین آن انعکاس میکرد، و کنون هم ارباب طریقت را بر آن راهی هست.

ولی جامعه های فاسد، که نگاه ایشان سطحی میشود، هر چیز جدی نزد ایشان بازیچه است؛ و مثلاً از شعر بهمان وزن و نال آن قانع شده، و آنرا شاهد ناحق سکروسقوط خود قرار میدهند. ایشان هر سطح بلند را به سطح نازل خود تمزیل میدهند.

مکنزی میگوید: در دوره های درخشان فن، همیشه يك عقیده و يك حقیقت دران نهفته بود و مردم دایم معتقد بودند که فن از يك حقیقت سرمدی نماینده گی می کنند، و در خواب شیرین فن تعبیری است که به دیگر طرز اظهار، قابل بیان نیست.

کوش گرمها کن نغمه جز خموشی نیست      بی نکه تماشا کن جلوه بی نشانهاست.  
درین طور دوره ها اگر فنون مردم از يك طرف بازی و تفریح بود، از طرف دیگر اظهاراتی بود از مفکورات و عقاید عالی و قدسی آن ملل، و ازین جهت فنون آن مردم هم زیبایی داشت و هم بهای سرمدی.

زین دم معجز نمای، مگنذر خاقانیا! کز سر این دم توان ملک قدم یا فتن  
ولی فنی که محض گریزی است از نزار حیات، دارای این موقعیت نیست؛ و خواب آن  
روی هم رفته، تعبیری ندارد، و هنوز بگفته مکتمزی، تهی بودن و عربانی حیات را واضح تر  
میسازد، ولی با این هم ازین انکار نداریم که این فن ولو که برای تفریح است، جمالی  
دارد.

### (۷) ضرورت به لا یتناهی :

بیدل میگوید :

پرواز بی نشانی دارد دماغ جا هم بشکن غبار امکان تابش کنی کلاهم  
کار لایل نیز میگوید: « مجزونی انسان از بزرگی فطرت او است، زیرا که در روح او  
يك لا یتناهی موجود است، که با همه مکر و فریب خود نمیتواند آنرا در زیر پرده تناهی  
پوشاند. »

آملی میگوید:

ای مر کز دایره امکان!	وی زبده عالم کون و مکان!
تو شاه جواهر ناسوتی!	خورشید مظاہر لاهوتی!
تا کی ز علایق جسمانی!	در چاه طبیعت خود مانی!
صد ملک ز بهر تو چشم برآه	ای یوسف مصر برای از چاه!
تا و الی مصر وجود شوی	سلطان سر بر شہود شوی

وحدت مثالی شعور خودی، طالب جهانی است که بما آشنا و هم آهنگ باشد  
و این جهان را تا وقتی که جهات خود را در ششدر و تنگنای تناهی می بینیم، یافته نمیتوانیم  
«- این جهان موجوده ما، عبارت است از یک سلسله واقعاتی که یکی بر خلاف دیگر است.  
ماتر گلشن قد سم چه دم شرح فراق! که درین دامگه حادثه چون افتادم!

فن، بفرموده مکتمزی، تا یک اندازه این تناهی را بر هم می زند؛ و اهمیت  
لا یتناهی درخشانی را که در بین او است، به نشان میدهد؛ ولیکن این کار را بشکلی  
می کنند که بسیار شایسته مقام حقیقت نیست، زیرا که فن از یک پهلوی، باز هم بازیچه است  
و هم مارا از مثال های ما، باز به عالم عملی که بآن قانع نیستیم؛ ارجاع می کنند و حتی بعضی

اوقات بطوری که عدم قناعت ما عمیق و شدیدتر میگردد. فن از حقیقت حدسی زده میتواند ولی و قتیکه بخود می آئیم، می بینیم که مسئله ما حل نشده، و فقط حل مسئله از جانب فن بصورت يك ایمانی بما اشاره شده است.

اما چیزی را که ما می خواهیم، آن مثالی است که باید در عین حال خود، حقیقی مطلق نیز باشد. ولی آیا اینجا جای يك سوالی نیست که پرسیم: آیا از حس نقصان است که ما به لایقناهی ضرورت حس می کنیم و یا از شعور بکمال؟ زیرا فرق است بین تو لیمشری که متقاعد شده و آرزومند است که واپس بفرماند هی تولی خود ارجاع شود؛ و بین شاگرد لیسه عسکری که می خواهد روزی فرمانده کدام تولی باشد. فلاطون میگوید یاد آن مثل است که ما را باز مشتاق آن عهد گذشته می نماید که «نی» مولانا هم بیاد آن نیستان ناله میکند و میگوید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روز گمار وصل خویش .  
ولی بعضی ها آن لایقناهی را چیز بیگانه میدانند که بکسب حاصل میشود، طوریکه جامی می گوید:

چو طی گشت نیه حو ادث! زانجا بملك قدم ران بیک حمله محمل .  
در آن قلزم نور شو! غوطه زن! فرو شوی از خو یشتن ظلمت ظل!  
ولی حقیقت این است که هر دو است. اگر ما باین معانی مجرد سبق آشنائی نمیداشتم، چطور ممکن بود که کنون قابل ادراك آن می شدیم. اگر «علم الاسمائی» نباشد انسان چطور میتواند معانی بیگانه را درك کند. فلاطون حق بجانب است که میگوید: ما کلیات را در روشنی مثلی که روزی با ایشان زانو بزانو می نشستیم، درك میکنیم، و اگر آن مثل در ذهن ما نباشد، ممکن نیست که کلیات مفهوم ما بشوند. ولی این حس نقصان بما آن انرجی را نمی دهد که ما را پیوسته طالب کمال بسازد، زیرا حس نقصان میتواند که به جیره کمال هم قانع شود. شخص پای بریده ممکن است پهای چوبین نیز قانع گردد. که علاوه برین حس نقصان، شعوری به کمال نیز در ما نهفته است؛ و ازین است که يك حس مبهم و يك عطش مفرط کمال، در ما موجود است که هیچ موقف قانع نمیشویم، و هیچ تصور کرده نمیتوانیم که سر منزل کمال ما بجائی توقف کنند.



کانت این لایتناهی را عالم عقلی میدانند . ولی عرفای ما عقل را بد و مظهر می شناسند : عقلی که از مادیات و مقدمات تجربی 'اساس یافته که مقام آن در سرانسان است و عقلی که از ذوق و شوق و الهام روشنی گرفته و جای آن قلب است .

حضور علم ادربیسی 'بود ذوقی نه تدریسی چه داند فکر ابلیسی 'رموز علم الاسما؟ و این يك اصطلاحی است ، ولو که قلب از نقطه نظر فیزیالوجی محل ادراك نباشد ، و اگر خوب غور شود اصطلاحی است خیلی قشنگ و خیلی موزون . کانت لایتناهی را مجال عقل میدانند 'ولی عقل' اگر از شوق و جذبه قدسی پروبالی نداشته باشد ، کجا میتواند از دائره امکان پای بیرون نهد ، و اگر کسی بخواهد این وسعت عالم طبیعت را لایتناهی بگوید ، هم هر کثرت لایتناهی گفته نمی شود . لایتناهی جولانگاه مجردات است که عقل مجرد از ماده 'هم یکی از ایشان است . ولی نه عقلی که ریشه محکمی در مادیات دوانده باشد و اگر چه کانت هم به عقل تجربی عقیده ندارد .

بلی عقلی که در وحل مادیات فرو نرفته باشد ، و علاوه بران بالو پری از الهام و شوق نیز داشته باشد ، میتواند دران صحنه ابدیت پرواز کند ، و ازین است که در حدیث قدسی آمده است : « زمین و آسمان من گنجایش مرا ندارند ، الادل هایقین که گنجایش مرا دارد » .

فرقی که بین تدبیر و بین فضیلت است این است که تدبیر در اثر عقل مادی است و فضیلت عمل عقل ملهم است ، که جای آن در قلب سلیم است .

عقل می خواست کزین شعله چراغ افروزد برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد و ازین است که ارسطو توصیه می کند که نباید تدبیر بر اساس مبادی فضیلت باشد .

(۸) د و لایتناهی : قرار روایت مکنزی ، کانت می خواهد احترام دنیای

اخلاق و ما بعد الطبیعه را با سلوپی که دارد 'حسب ذیل تصویر کند . و می خواهد که هر دو را به حیث حقیقهتی که در تجربیات ماموجود است 'معرفی کند و میگوید :

« عرش خداوند بالای سر ، و قانون اخلاق درون سینه » و باز کانت می گوید : من نمی خواهم

که این دو چیز را اینطور تصور کنیم که در پرده قوه و استعداد ما محجوب اند؛ و یاد خطه می باشند که ماورای افق موجودیت ما است. بلکه من هر دورا پیش روی خود می بینم و یقین دارم که هر دو به شعور من ارتباط مستقیم دارند. اول الذکر از ان جائی شروع می شود که آنرا بعالم خودی خارجی شعور خود اشغال کرده ام، و ارتباط خود را از آنجا به عالم هائی که ماورای همدیگر اند، و به نظام های که فوق یکدیگر اند، وسعت میدهم. ثانی الذکر از خودی غیر مرئی من و از شخصیت من شروع شده و مرا در ان دنیائی که لایتنا هیت حقیقی دارد، وصل می کند؛ ولیکن بآن دنیا را هی که موجود است از پهاوی فهم است؛ و بهمراه این دنیا من چنان مستشعرم که من در يك دنیای عارضی نمیباشم بلکه در يك عالم وسیعی هستم که بالضرور ذاتی و متصل است. نظر به صورت اول جمعیت های بیشمار دنیا های بی پایان، اهمیت موجودیت مرا آنقدر از بین می برد که بدون يك ذره كوچکی که دوروزی چشم واکرده ام دیگر چیزی به نظر نمی خورم، و بالعکس نظر به صورت دوم، قیمت مرا بطور لایتنا هائی بالا می برد که حس میکنم: من نفس ناطقه ام و مظهری از روح خدایم، و حیات من بشکل يك شخصیتی است که مهبط الهامات اخلاقی شده، و من بدان واسطه نه تنها به دنیای حیوان، بلکه بر همه موجودات عقلانی فوقیت دارم؛ و سر نوشت و سر منزل نهائی من طوری که این قانون بمن مشخص کرده است، به شرایط زمان و مکان محدود نیست، بلکه همان مأوای لایتنا هائی است: «ما از خدائیم و باور جوع می کنیم».

وقد سالوا و قالوا ما النها به

فقیل هی الرجوع الی البدایه

این هر دو صورت بحیث دو تبجیل و دو اقدام، خواه بصورت جدا گانه و خواه بحیث

يك اتصال باهمی، چیزی است که اساس نیایش دینی را تهیه می کنند.

(۹) دو درسگاه عرفان: آن دو لایتنا هائی کانت، از يك سر لایتنا هائی محسوب

می شود، ولی از سر دیگر به فرد متناهی است، و این دو لایتنا هائی محو است در ان يك لایتنا هائی که بشر همیشه در جستجوی آن سرگردان است. چرا بشر همیشه میخواهد

که در لایقتهای پناه برد. در حالیکه میگویند بشر هیچگاه از خود بیرون نمی شود ، بلی لایقتهای میقات است و سر منزل اصلی اوست و روزی بود که این لایقتهای نزد او بی نقاب تر بود . اگر چه ممکن نیست که تنهای بهیچ صورت از صحنه لایقتهای بیرون باشد ، زیرا که حتماً متناهی در لایقتهای مندمج است ، ولی چیزی که بشر در جستجوی آن است این است که این اثنت ازین برود .

اثنت ازین بمیان آمد که انسان در سلوک خود بدو صحنه بر خورده است . صحنه طبیعت و صحنه ماورای طبیعت . اولین صحنه که پیش بشر جوینده لایقتهای 'عرض نمود کرد' همانا صحنه طبیعت بود که وسعت آن ، آنرا بشکل لایقتهای جلوه میداد ، و هم چون آب و تابی از مظهریت جمال حقیقت داشت ، مورد نیایش بشری که جوینده لایقتهای است واقع می شد ، و این نیایش هم به شکل ابتدائی خود تقریباً چیزی بود که می گفتند ' همه اوست ' این طرز نیایش وقتی بنماغ شان جان می گرفت که بقوای مادی طبیعت روی بروی می شدند : و وقتی که از خود سوال می کردند که انسان چیست ، فی الفور این جواب بخاطر شان میگذشت که انسان چیزی است که باید خود را در کنار بحر بی پایان کائنات مادی مقارنه و مقابله کند . ایشان وسعت را عبارت از لایقتهای میدا نستمند ، ولی آنطور لایقتهائی که عبارت از تزئید اجزاء بی نظم و بشمار يك چیز باشد ، طوریکه هبگل می گوید و کمتری روایت می کنند : ' يك لایقتهای بدی است ، و اینطور لایقتهای 'مارا بیشتر از يك متناهی' تسکین داده نمیتواند . زیرا اینطور کثرتی که وجود ذاتی و قائم بالذات ندارد ، بیش از يك خلأئی نیست ، و نزدما قیمتی پیدا کرده نمیتواند . این بود صحنه طبیعت و معرفت اولی بشر و وحدت الوجودی مادی ، و این است ابجدی که طالب خدا در مکتب طبیعت خوانده است .

اما صحنه دوم ، صحنه ایست که انسان کائنات را در خود می بیند و در کائنات خودی تعمق می کند . آنجا خودی او ، خودی نقلانی و خودی برین او ، این کثرت را زیر يك نظم می آورد و بآن رنگ و حدتی میدهد ؛ و چون شعور او که این وحدت را در خود و بخود ، رنگ تحقق داده است ، از وجدان نیست ، لاجرم این وحدت را نیز از خود

جدا نمیداند و خود را دران متحقق می بیند . و اینجائی است که به خودی خود پی می برد و کمال خود را آنجا می یابد .

هر جا رسیدیم يك نغمه دیدم      یارب کجائی است این جا بجا «من» !  
اینجا است که میداند هر کثرت وسعت نیست و هر وسعت لایقتهای گفته نمیشود .  
لایقتهای مجال عقل است ، نه صحنه طبیعت . انسان مال آن صحنه است ، نه از آن این صحنه .  
بودن او در آن صحنه ، مانند بودن هاروت و ماروت است درین جهان مادی و درین چاه بابل ،  
که او خود را در مغاک دنیای طبیعت باین حال می بیند .

و اینجاست که به وحدت الوجود حقیقی و وحدت الوجود عمیق و نهائی ، پی میبرد  
و آنرا از وحدت الوجود مادی و سطحی جدا می شناسد . وحدت الوجود بدوی می گفت :  
« همه او است » ، ولی این وحدت الوجود نهائی میگوید : « او همه است » ،  
یعنی که دنیای متناهی دارای حقیقت ذاتی نیست ، بلکه حقیقت حقیقی آن ،  
در حقیقت ، همان هستی لایزالی است که بصفات خود مستوعب همه ار جاء و اجزاء  
کائنات مادی و ادبی است . این است وحدت الوجودی عطار و مولانا و حافظ و جامی  
و بیدلو گوینده ، و این است عقیده ابن العربی و سبینوزا .

وصل این دو صحنه : ( صحنه کثرت و صحنه وحدت ، صحنه فنا و صحنه ابدیت ) ،  
عملیه دور و درازی بکار دارد که تنها حدس و الهام میتواند این منزل بی پایان را کوتاه  
کند ، و همان است که می بینیم بهترین حلقه وصلی که بین این دو صحنه واقع شده است ،  
بشهادت قرآن پاک ، شخص ابراهیم علیه السلام است ، که به چه يك استدلال برهانی که از  
الهام پشیمانی داشت ، توانست از دهلیز متناهی پای بعرضه لایقتهای گذارد .

غنان تا کی بدست شك سپاری !      بهريك روی « هذا ربی » آری !

خلیل آسا ، در ملك یقین زن !      نوای لا احبها لافلین زن !

اسلام بيك کلمه ، هر دو صحنه را با هم متصل می کند ، در « لا » ، بیخودی خود  
و تمام افراد و اجزاء بی شمار مفصله عالم را بحیث عدم محض می بیند ؛ و در « الا » ، خودی  
خود و همگان را در لایقتهای وجود می یابد .

خداوند متعال در نزد بنده خود، قدرت لایتناهی است که در همه طول و عرض و عمق کائنات، مصدر تجلی و مبدا و معاد مثال اخلاقی انسان است، مسلمان عقیده دارد که حقایق اشیاء ثابت است «پروردگارا! تو اینها را بماطل نیافریدی!!»، و همچنین میداند که اخلاقیات، طبیعت اشیاء است، او در کمون اشیاء، عدالت و حقا نیتی را معاینه می کند، او در هیولای صورت را، و در ماده حقیقت را، و در لفظ معنی را، و در فنا بقا را مشاهده می نماید. و این فرموده پیغمبر ما: «رحم کنمید بر آنچه در زمین است تا رحم کند بر شما، آن کسی که در آسمان است»، جمله ایست که دین و اخلاق و هر دو جهان را بهم پیوند میکنند.

این است دو مکتبی که دران درس عرفان خوانده ایم، و این است دو صحنه که سعادت جاوید مادر آن رول خود را بازی نموده است. که باز! این فرد روح بخش حافظ علیه الرحمه را تکرار میکنم:

مراد نبی و عقبی بمن بخشید روزی بخش بگو شمع قول چنگ اول، بچشمکم زلف یار آخر.

(۱۰) ا قانیم سه گانه مثال کمال: و قتی که ما در سلوک اخلاقی خود نظری

بیمندازیم، می بینیم که ما از یکطرف مربوطیم بدنیائی که ما را در راه سلوک ما الهام میکند؛ و از طرف دیگر مربوطیم بدنیائی که در بین آن و بر مقتضای آن سلوک می کنیم. یکی ما را بجانب لایتناهی جذب میکند، و دیگری ما را جانب محدودیت دعوت مینماید. یکی جولانگاه وسیعی را نزد ما پهن میکند؛ و دیگری راهی را که باریکتر از مواست پیش پای اجرا آت ما طرح مینماید. یکی میگوید: پرواز کن که درین صحنه ابدیت هیچ چیزی نیست که مانع جولان تو باشد؛ دیگرش میگوید: هشدار! که ممکن است در هر گسامی دو صدول زیر پای تو خرد و خاش و آزرده نشود. بلی! یکی ما را بخداوند رهبری میکند و دیگرش ما را به بنده گان او، پس دین را بطه ما و خالق ما است و شرع را بطه ما و برا دران ما.

طوری که ارسطو در نفس، دو جزء می دید: یکی جزء عقلی و دیگرش جزء غیر عقلی، و ثانی را تابع اول می شناخت، مانیز در خود دو قانون می یابیم، يك قانونی که رابطه ما

وما بعد الطبیعه را تعیین میکنند. و دیگری، 'علاقه ما را با افراد نوع ما تشخیص می نمایند' که قانون ثانی را از قانون اول الذکر انتزاع می کنیم. و قانون اول قانون ثانی را مراقبت میکند. فرد همیشه در خود دو صحنه می بیند: یکی خلوت او است با خدا و دیگریش جلوت او است با مجتمع. آن جا سجود او است و اینجا قیام او، آنجا تحیر او است، و اینجا تبصر او، آنجا سکر او است و اینجا صحو او.

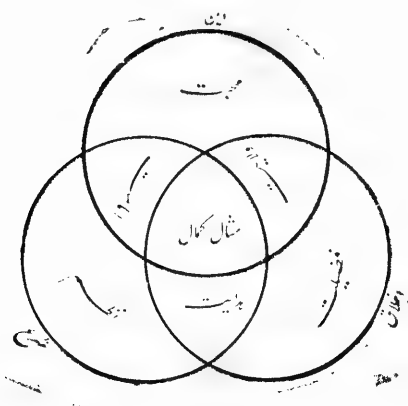
اخلاق 'اگر باین دو عالم سرحدی ندارد، دارای معنی و مفهوم می نیست. دنیای اخلاق زمین مشترکی است بین عالم الهی و عالم اجتماعی 'و در عین حال زمینی است که فرد میتواند آنرا از آن خود بشمارد' و آنجا است سرزمینی که میتواند آنجا بمعنی کلمه زنده گی کند. اگر کره خاکی ما، به خور شید جذب بیشتر پیدا کند، همان است که میرود و دران دریای نور فنا میگردد و دیگر موجودی از آن باقی نمی ماند؛ و هم اگر جاذبه خور شید از آن قطع میشود، و جاذبه باقی کرات آسمانی بآن زیاده تر میشود، باز هم زمین از مدار خود بیرون شده، و با اجرام علوی تصادم کرده، خرد و خاش میگردد. همینطور، اگر فرد مجذوب مطلق دنیای مافوق الطبیعه میشود، باز هم ماهیت خود را می بازد، زیرا او عقل مجرد و بایکی از مجردات نیست و نباید آنطور موجودی باشد. تقرب انسان نزد خداوند به همین حلیه است که دارد. و آن حلیه انسانی اوست، و همان مقام متوسط او و 'قاب قوسین' اوست، و اگر از طرف مجتمع جذب میشود و جاذبه اواز دنیای الهی قطع میگردد؛ طبیعی است که از مدار سلوک خود بیرون میشود و با هزاران امثال خود تصادم میکند. زیرا قانون ذات البینی او و جاعه او را، آن قانونی که کنترل میکند که بین او و خالق او وجود دارد.

پس گویا سه عالم است که بحیث سه اقنوم «مثال کمال» شناخته شده است و اندازه کمال انسان که خیر اعلای او است مربوط است بمقدار سازگاری این سه اقنوم: یعنی روح دین بجائی میکشد که خلاصه آن محبت است. اخلاق هم فضیلت بار می آرد؛ و شرع هم غایه آن نظم و ترتیب دنیای انسانی است. پس اگر محبت (یعنی غایه دین) به فضیلت (یعنی غایه اخلاق)، ارتباطی پیدا کند، چیزی از آن حاصل می شود که نزد ما

بنام «ولایت» مشهور است. بلی اگر فضیلت جاذبه را از محبت اخذ کند و محبت هم درسی از فضیلت بگیرد، آن فضیلت، خدائی و آن محبت، فاضلانه میشود. این صفتی است خدائی که هم اینطور صفت انسان را بخدا رهبری می کند و هم خدا اینطور صفت را دوست دارد. و باز اگر محبت، جذبات وحشی و طوفانی خود را رها می کند و ماهیت يك خود را حفظ می نماید و با نظم راستین «شرع» یکجا میشود، مصدر نظم می گردد که دارای محبت است و با سرمایه محبتی میشود که روح نظم در آن است؛ و این چیزی است که مفصلی به «امامت» و قیادت و پیشوائی خلق می گردد. امام شکل و قیافه دیگری ندارد؛ الا اینکه مردی است که مردم را به غایه کمال و ایدبال های اجتماعی ایشان سوق میدهد؛ و دوره های اصلاحی تاریخ را آغاز می کند. فرقی نمی کند که پیر باشد و یا جوان؛ کسی با او باشد یا نباشد. در سر يك دسته مسلح باشد و یا جلو جماعت رعایا، کلامی داشته باشد و یا طبلسانی، و هم اگر فضیلت و نظم متحد شده تحت پروگرامی می آید، موجب «هدایت» میشود و اینجا است که معارف و هنرها و اکتشافات، روح تازه می یابد و ذهنیت جامعه بنا می کند که آنکشاف جدید بیابد؛ و قانون طبیعت نزد انسان روشن تر شود؛ و با زهم اگر به تأییدات خداوند کسی پیدا میشود که این هر سه دنیا در او جمع میگردد. البته آن شخصی است که باید «مثال اعلای کمال» دنیای اخلاق باشد. و حتی یکی از این طور شخصیات کافی است که همیشه مثال او را در چهار سوی حیات، بمثل يك آمده نزد خود نگه داریم؛ و همیشه مانند

ستاره قطب، او را رهنمای سیر اخلاقی خود دانسته، حیات و اعمال او را سرمشق زندگی خود قرار دهیم.

این را قانیم بشکل دایره است که هر کدام میتوانند مرکز شود، و شما درین دایگرام میتوانید که دین و یا شرع را نیز مرکز قرار دهید.



(۱۱) خودی برین: شیخ الرئيس در نمط نهم «اشارات» خود می گوید:

«عرفان از جدا کردن، و افشاندن، و گذاشتن، و فرو گذاشتن، آغاز می یابد، و در گردد آوردن، یعنی گردد آوری صفات حق در شخصی که ارادت صدق دارد، در کوشش است. و در ذات یگانه انجام می یابد. و بعد از آن وقوف است.»

شیخ که در اختصار سخن و تمرکز آن تخصص دارد، توانسته همه مقامات عارفین را درین پروگراف جمع کند. می گویند که عرفان بدو چیز حاصل میشود که، یکی سلیمی است و بنام تخلیه نیز یاد میشود و حکماء آنرا درجات ریاضات سلیمی می گویند، و صوفیه درجات تخلیق به صفات جلال می نامند؛ و دیگرش ایجابی است که بنام تخلیه یاد میشود و فلاسفه آنرا درجات ریاضات ایجابی؛ و صوفیه آنرا ترقی در مدارج جمال می نامند.

پس عرفان بدو به عملیات سلیمی شروع می کند و بنای مراتب تخلیه را میگذارد، یعنی: اول، بین ذات عارف و آن هواجس و شواغلی که او را از حق عایق میشود، جدا می کند. دوم، گردد آن شواغل و هواجس را از عارف می افشاند. سوم، چیزهایی را که صبغه خود خواهی دارد، میگذارد و آنها را ترك میدهد. و چهارم آنها را بکلی فرو گذاشت می کند، و از آنها قطعاً فراموش و صرف نظر می نماید، و این است چهار درجه تخلیه و تنقیه.

و بعد از آن عرفان، بکارهای ایجابی و مراتب تخلیه می پردازد. و رفته رفته به پیرایه حق آراسته میشود. و با خلاق خداوند متخلق میگردد، و طوری که در حدیث قدسی است: توسط حق میشنود و توسط حق می بیند، و درین وقت، از حق جدائی ندارد، و نه هم فضائل او از صفات خداوند جداست. و این جداست انجام او بذات یکتای یگانه.

دانشمندان صوفیه می گویند: سالک دو سفر دارد سفری به خداوند و سفری در خداوند. سفری که به خداوند است، این است که از ماسوای الله عبور می کند و خود را از رذایل مادی تخلیه می نماید، و چون این جهان ماسوی الله دنیای متهنهی است؛ میتواند از آن عبور کند و به سفری که در خدای دارد و باین سفر متکامل و منتهی و متجلی میگردد.



آغاز نماید. ولی وقتی که او مسافر این عالم شد، چون صفات و کلمات خداوند، لا یتناهی است، سالک نمیتواند وهم نمی خواهد از آن عبور کند و لاجرم آنجا واقف میشود. این است که سالک منتهی و متفانی و متباقی میشود، و عارف و معروف، و واصل و موصوف، و سالک و مسلوک، یکی می گردد. که اینک برای روشنی مزید این مطلب باز شیخ میفرماید:

« کسیکه عرفان را برای عرفان میگزیند، گویا بآن پای بند می گردد، ولی کسیکه عرفان را درمی یابد، در حقیقت عرفان را نیافته است. بلکه معروف و فایده است، و در دریای وصل غوطه ور شده است. و اینجا نیز درجانی است که از درجات اول کمتر نیست، ولی ما درین باره اختصار را بر گزیدیم. زیرا که سخن نمیتواند آنرا فهم کند؛ و با اینکه عبارت آنرا شرح دهد، و با اینکه بالاخره، مقالات، آنرا کشف نماید، بجز از خیال. و اگر کسی میخواهد بآن معرفتی حاصل کند. باید بکوشد که مقدرجاً از اهل مشاهده گردد. نه از اهل مشافهه. و از واصلین عین (حقیقت) شود، نه از سامعین عبارات. »

زیرا، آنکه عرفان را می گزیند، نسبت به معروف حالتی دارد که آن حالت غیر از معروف است، ولی عارفی که به معروف (حق) میرسد، خودش با حالات خود دران غوطه ور فنا و بقا میشود.

درین دوره تحلیله نیز، درجانی است که از درجات دور و تحلیله کمتر نیست، زیرا آنها نفی، و اینها اثبات اند. آنها از عالم طبیعی، و اینها از عالم الهی اند. آنها متناهی اند و اینها غیر متناهی. ولی شیخ با این هم درین باره طریقه اختصار را می پیماید، زیرا این خیالات قدسی از مقوله مقالات نیست، چیزی است که باید در محراب «حال» دید، نه اینکه در منبر «قال» باید گفت. و ازین است که ما هم بمانند شیخ زبان درمی کشیم، و چون نتوانستیم که از واصلین عین گردیم، چاره نداریم بجز اینکه از سامعین ایشان شویم و بشنویم که چه میسرایند. و شیخ شهبستری تبریزی، به جواب سید غوری هروی، چه میفرماید:

کسی بر سر وحدت گشت واقف، که او واقف نشد اندر موافق  
دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است  
برو تو خانه دل را فرو و روب! مهبساکن مقام و جای محبوب،  
موانع چون درین عالم چهارند طهارت کردن از وی هم چهارند:  
نخستین پاکی از احداث و انجاس دوم از معصیت و زش و سواس  
سوم پاکی از اخلاق ذمیمه است که با او آدمی همچون بیمه است  
چهارم پاکی سر است از غیر که اینجا منتهی میگرددش سیر  
هر آنکو کرد حاصل این طهارات شود بی شک سز او را ر مناجات

\* \* \* \* \*

وصال حق ز خلقت جدائی است ز خود بیگانه گشتی آشنائی است  
چوممکن - گردد امکان بر فشاند بجز ز واجب دگر چیزی نماند  
وجود اندر کمال خویش ساری است تعیین ها امور را اعتباری است  
امور را اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است معدود  
روا باشد «انا الحق» از در ختمی چرا نبود در و ا از نیک بختی  
جناب حضرت حق را دوئی نیست در آن حضرت من و ما و توئی نیست  
من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمیز  
هر آنکو خالی از خود چون خلا شد «انا الحق» اندر و صوت و صدا شد

\* \* \* \* \*

مسافر آن بود کو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آنش ازدود  
سلو کش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب بترك شین و نقصان  
بعکس سیر اول، در منازل رود تا گردد او انسان کامل  
بدان اول، که او چون گشت موجود که تا انسان کامل گشت مولود  
د را طوار جمادی بود پیدای پس از روح اضافی گشت دانا  
چو جزئیات شد بر وی مرتب، بکلیات ره برد از من کتب

به فعل آمد صفت های ذمیمه  
 غضب شد اندر و پید او شهوت  
 تنزل را بود این نقطه سب فیل  
 اگر گریزد مقید اندرین دام  
 و گری نوری رسد از عالم جان  
 دلش بانور حق همراز گردد  
 کند يك رجعت از سجین فجبار  
 بقو به متصف گردد در اندام  
 ز افعال نکوهیده شود پاک  
 دهد یکبار به هستی را بقا راج  
 رسد چون نقطه آخر به اول  
 پس انگاهی که بهر بد او مسافت  
 بقائی یا بد او بعد از فنا باز  
 شریعت را شعار خویش سازد

بقر شد از دو دام و بهیمه  
 وز آنها خواست بخل و حرص و نخوت  
 که شد با نقطه وحدت مقابل  
 بگمراهی بود کمتر ز انعام  
 ز فیض جذبه یا از عکس برهان  
 وزان راهی که آمد باز گردد  
 رخ آرد شوی علیین ابرار  
 شود در اصطفا ز اولاد آدم  
 چو ادریس نبی آید بر افلاک  
 بر آید از پی (احمد) بمعراج  
 در آنجا نه ملک گنج نه مرسل  
 نهد حق بر سرش تاج کرامت  
 برد ز انجام د بگر ره با آغاز  
 طریقت را دثار خویش سازد

\* \* \* \* \*

جهان را سر بسر در خویش می بین  
 در آخر گشت پیدا نفس آدم  
 نه آخر علت غائی در آخر  
 شعاع آفتاب از چارم افلاک  
 تو بودی عکس معبود ملايك  
 بود از هر تنی پیش تو جانی  
 از آن گشتند امرت زامسخر  
 تو مغز عالمی زان در انمیان  
 جهان عقل و جان سر مایه تست

هر آنچه آید آخر پیش می بین  
 طفیل ذات او شد هر دو عالم  
 همی گردد بذات خویش ظاهر  
 نگردد منعکس جز بر سر خاک  
 از آن گشتی تو مسجود ملايك  
 در و در بسته با تو ریسمانی  
 که جان هر یگی در تست مضمحل  
 بدان خود را که تو جان جهان  
 زمین و آسمان پیرایه تست

طبیعی قوت بوده هر اراست ارادی برتر از حد و شمار است (۱)  
 ظهور قدرت و علم و ارادت به تست ای بنده صاحب سعادت !

\* \* \* \* \*

توبستی عقد عهد بنده گوی و ش ولی کردی بنسای دانی فراموش  
 کلام حق از ان گشته است منزل که تابادت دهد زان عهد اول  
 اگر تو دیده حق را به آغاز در اینجا هم توانی دیدنش باز  
 صفاتش را بین امروز اینجا که تا ذاتش توانی دیدن فردا

(۱۲) نزاع لفظی : کلمات سعادت ، و خیر ، و تحقق ، و کمال ، بذات خود

در قاموس اخلاق چندان افتراقی ندارند . اختلافی اگر هست نسبت بدنیاهای اخلاقی است .  
 مثلاً مکتب منفعت میگوید : غایه اخلاق و نصب العین اعمال ما این است که انسان  
 کاری کند که سودی یابد ، و فرقی نمیکند که اگر آن سود را سعادت بنامند و یا خیر بشناسند  
 و یا بگویند که خودی بهمین سود متحقق میشود و یا کمال بآن واسطه حاصل میگردد .

و یا مثلاً گدائی که غایه اول بنانی است ، نیز حصول آن را سعادت و حتی خیر و کمال  
 میداند ؛ و حتی مصطلحاً « خیر » بمعنی يك فائده جزئی هم آمده است و گدا « عادتاً سوال  
 خیر » میکنند و هم مادر بدختر خود میگوید : « گدا را خیر کن » یعنی چیزی که عبارت  
 از فلوسی و یا کف نانی باشد باو بده . پس اگر خیر کدام معنی مثالی داشته باشد ، مربوط  
 بماهیت این کلمه نیست بلکه مربوط است بدنیای اخلاقی فلاطون .

پس ما باید متوجه فرق مکاتب اخلاقی باشیم ، نه متوجه فرق عناوین ، مثلاً لفظ  
 سعادت کلمه خیلی رایج و خیلی ها مستعمل است ؛ و هر کس بر طبق روح و مسلک و مکتب  
 خود آنرا استعمال می کند ، ارسطی پس لذت را سعادت می شمارد ، و پیغام سود را ، و هر کس  
 مطلوب و غایه آمال خود را سعادت نام میگذارد . ولی چیزی که قابل غور است این است

(۱) بیش از ان است در آئینه من مایه نور که بهر ذره دو خورشید تما ییم تقسیم .

(بیدل)

➤ که دیده شود شخص مذکور از کدام مکتب است، زیرا آنها مکتب است که باین کلمات  
 « معنی مختلف و صبی می دهد »

چیزیکه سراج این کلمات را بلند می برد، همانا سطح دنیائی است که انسان در آن زیست می کند و غالباً بلندی آن دنیا مربوط است به نزدیکی آن به مفهوم ما بعد الطبیعه و حتی اگر لذت که پست ترین سطح مکاتب اخلاقی است؛ ارتباطی بآن عالم های بلند و به دنیای ما بعد الطبیعه پیدا کنند، آنگاه کمیت خود را رها می کنند و کیفیتی میگرد که بلندترین حظوظ معنوی می گردد.

و همچنین سعادت، ولو که سعادت در ذات خود هماهنگی لایذ است؛ و بارها شده است که انسان سعادت را در راه ایدیل و یا وظیفه و یا خیر، قربان کرده و می کند و هم باید که بکند. ولی باز هم سعادت بر حسب بلندی سوبه و سطح دنیای اخلاقی خود، مفهوم عالیتری را گرفته و حتی چیزی شده که از مثال خیر هم ارتقاء بسته است.

مثلاً در عالم اسلام، سعادت غالباً بمعنی فضیلت استعمال شده و ضد آن که شقاوت باشد رسماً بمعنی رذیلت و آن هم رذیلت های غنیف را گرفته و شقی کسی است که خوب و پایدار، رذیل و گناه کار است، و همچنین باز سعادت، گاهی بنام سعادت نیوی یاد شده و بمقابل سعادت و یا سعادات اخروی پنداشته شده است، یعنی سعادت نی که موجب اطمینان خاطر باشد و مساعدت های حیات هم دستیار او گردد و در عین حال باین نیز موفق باشد که برای حیات اخروی خود تخرمی بیفشاند. ولی چنین مفهوم میشود که دهر دو سعادت دنیوی و اخروی، علاوه بر کوشش هایی که مردم مسعود نموده است، عنایت الهی نیز شرط است.

ولی سعادت عظمی مجموعه شرایط معنوی و برینی میباشد که مصلح اجتماعی و یا مصلح اخلاق و یا مصلح سلوک طریقت، و یا امامی که نویسنده مشهور ما اقبال در گلسن راز جدید خود در نظر گرفته است باید حایز آنها باشد، و اینجا هم توفیق و عنایت الهی مفهوم عمیق تری دارد. که این عالم را مثال اعلائی انسانیت شناخته اند و این هم در جاتی دارد.

(۱۳) پهلوی اخلاقی دین: سو گنبد به (سیر) زمان که انسان در زیان است، (زیر)

- هر نفس، هر دم از بنای حیات خشتی میکند و این عمری که باید بدون غایه نباشد، عیب
- می گذرد،) مگر آنانی که (به غایه حیات پی برده اند و غایه حیات را عبارت از تحقق و تکامل
- خودی یعنی پرستش خدا و فرمان برداری امر او و در شفقت بر خلق الله و خدمت به ایشان
- شناخته، خیر و سعادت را درین دو کار دیده اند، و ازین سبب به کسب فضائل اخلاقی
- کوشیده فضایل عقلی را در فکر و عقیده خود کسب نموده و ایمان آورده اند (و ایمان چون
- اذعان است به عالیت برین حقیقت و به قدسی ترین هستی، ازین رو این اذعان حکمت گفته
- میشود و چون عبارت از شناختن ذات واجب الوجود واجب التکریم است که منعم حقیقی
- است، لاجرم این اذعان و شناسائی، عدل و انصاف نیز محسوب می گردد. و بعد از آنکه
- این دو فضیلت عقلی را که عبارت از حکمت و عدل باشد، کسب نمودند و سپس فضایل
- عملی را که عبارت از قناعت در مقابل لذات، و ثبات در مقابل آلام، که صبر از هر دو نمایندگی
- میکند، در خود جمع کرده و) کارهای نیک بجا آورده اند، (و به فراستی که مؤمن دار
- و به نور خداوند می بیند، دیده اند که اخلاق تنها علم و فلسفه نظری نیست و باید عمل د
- دوش بدوش آن در کار باشد، کوشیده اند که ازین فضایل رئیسه، ایمان را که از حکمت
- و عدل، یعنی فضائل عقلی نمایندگی میکند، در نظر و عقیده پیورند و از آن جمله عمل
- صالحات را که از عفت و شجاعت تمثیل مینماید، جزء عملی اخلاق خود قرار دهند؛ و باین
- صورت این فضایل رئیسه را که مادر فضایل است و بداشتن آنها تحصیل باقی فضایل آسان
- می گردد، کسب نمایند. ولی فراموش است مؤمن که بنور و الهام خداوند
- سیر میکند باین هم قناعت نمیکند که خودش تنها حایز این فضایل باشد؛ و میداند که سعادت
- و خیر و کمال او، مربوط است به دیگران، و مخصوصاً به برادران او؛ و ازین رو ایشان
- به حق (که فضیلت عقلی و موضوع حکمت و هم موضوع عدل است؛ و علوم حکمی و قانونی
- در اطراف این کلمه دور می خورد؛ و هم) به صبر (که فضیلت عملی است و بجهاد نفس
- و هم بجهاد کفار سیاناً در کار میشود، یعنی بمقابل تسویلات لذت معنی قناعت

میدهد و در مقابل تهدیدات الم، مفهوم ثبات را ادا میکند)؛ توصیه نموده اند، (و این نشر فضایل را معامله ذات البینسی خود ساخته اند).

که خواننده عزیز می بیند که سورة مبارکه «والعصر» بچطور اختصار و چطور قدسیت و علویت، این فضایل را در دو تعبیر انفسی و آفاقی و در دو شکل فردی و اجتماعی آن، امر به کسب و باز به نشر میکند. درین جا مسایل مهم دیگری نیز هست؛ اول: اینکه به نقصان مبهم حیات اشاره میکند؛ و باز باین اشاره میکند که اگر اخلاق دست بدامن دین زند، میتوانند این نقص را جبره کنند؛ و هم بزمان که صحنه متحرک و فضای فعالیت اخلاق است؛ نیز الما می بینم. ولی معجزه قرآن است که این چهار فضیلت را بدو کلامه می گنجاند؛ و آنرا هم در دو مرتبه؛ و از دو پهلوی و در دو بعد اخلاقی. و بالاخره باین اشاره میکند که قوس علم، زبان و نقص قوس وسعت را همیشه جبره میکند.

(۱۴) شیرازه بند اورا ق بشر: ما نار سائی حیات و حتی حیات اخلاقی را دیدیم

و فهمیدیم که تا علم اخلاق دست بدامن مابعد الطبیعه نرزد ناقص است. در وقتیکه علم اخلاق باین علویت خود نتواند بدون پشتیبانی مابعد الطبیعه کمالی داشته باشد؛ طبیعی است که دیگر علوم هیچگاه نمیتوانند دارای آنطور حقیقتی شوند که علم و ادعای تولید نمایند. و حتی فنون بطریقه اولی باید باین شیوه منسلک گردند. اساس همه علوم مثبت و وضعی، متکی برین است که کائنات بصورت یک نظام جلی و مفهومی است؛ و این عقیده هیچگاه تثبیت شده نمیتواند. الا به بحث علم مابعد الطبیعه. همه صنایع مستظرفه، بعین این شیوه، و لا اقل در شکل جدی و عالی تر خود، شاید برین عقیده متکی باشد که «زیبائی راستی است»؛ و آن نقطه نظری که از چیز زیبا خود را نمایان میکند؛ عین همان نقطه نظری است که بشکل حقیقت آن چیز تشبث میکند؛ نه به وجود ظاهری آن. و از همین نقطه نظر است که علم اخلاق باین عقیده آمده است که «خیر، نسبت به «شر» بیشتر حقیقی است؛ و هم اینکه مشالهای اخلاقی حقیقت عالی تری دارند نسبت بآن دنیای موجودی که بچشم وجدان عادی نوع بشر جلوه میکند. اما بحث در اینکه چطور این مسئله توسط مابعد الطبیعه ثابت میشود، مسئله ایست که شرح و تفصیل آن

ازین صحیفه بالاتر است. ولی دو جمله که مکتبزی از «هیگل» و «برادلی» روایت میکنند، میتواند که بطور اجمال، باین مقصد روشنی بیندازد: «عقلی حقیقی است»، «برادلی میگوید: «نقطه نظر اخلاق» متضمن درجه عالی تری است از حقیقت، نسبت بآن نیز یکسکه خلاف اخلاق است».

هر علمی و یا هر فنی که بحقایق ارتباطی دارد، نمیتواند بحقیقت روشنی بیندازد، تا از مابعد الطبیعه شمعى نیفرورد، خواه آن علم اخلاق است که طبعاً به مثال و حقیقت تماس جوهری دارد، و خواه فنی است که تقلید طبیعت میکند، زیرا حتی مظاهر طبیعت نمیتواند يك روح زنده را جلب کند. ناصبغه از حقیقت دران نباشد.

پس دور از حقیقت نیست، اینسکه گفتیم مابعد الطبیعه، شیرازه بند اوراق دفتر و دانش بشر است.

(۱۵) تخلق با خلاق الله : شیخ ابوعلی ابن مسکویه، در کتاب «تهذیب

الاخلاق» خود، زیر عنوان «آخرین مراتب فضایل» عبارت ذیل را می نویسد:

«آخرین مراتب فضایل، این است که افعال انسان تماماً خدائی شود، و تمام افعال او خیر محض گردد. و وقتیکه فعل، خیر محض گشت، در آن وقت فعل بذات خود مقصود بالذات میگردد، زیرا که فاعل، ماورای آن فعل، غایه دیگری ندارد و خیر محض، غایه همه غایات است که ماورای آن غایه دیگری نیست. و وقتیکه تمام افعال انسانی خدائی شد، آنوقت است که همه اعمال او از قلب او خودی حقیقی او که عبارت از عقل خدائی اوست، صادر می گردد. این وقت است که باقی دواعی بدن او از بین میرود، و این وقت است که نفس غضبی و شهوی او نیز رخت بر می بندد، و تخیلات و اوهام این هر دو نفس، نیز کوچ می نمایند. درین وقت اراده و همتی که خارج ازین فعل باشد، باقی نمی ماند، و طبیعی است انسان در چنین حالت، کار خود را بدون اراده و همتی که خارج فعل باشد، نمیکند. یعنی در فعل خود بدون ذات فعل، دیگر غرضی ندارد. و این است طریق عقل خدائی.

چیزی که معراج فضایل است، این است که انسان فقط مبدء آفریده، کار خود را قبول می کند، یعنی که در فعل خود، نه اراده لذتی دارد؛ و نه هم جزاء و عوض و زیادتى



می طلبد؛ و تنها فعل او است که غایه او شده است، و فعل او برای مقصد دیگری نیست. فعل او برای نفس فعل است و برای ذات فاعل. و این است عیناً فعل باری عز اسمہ، که فقط برای ذات مقدس او است، نه برای چیزی که از او تعالی خارج است. پس درین حال 'فعل انسان' بطوریکه گفتیم، خیر محض و حکمت محض میشود. و انسان بفعل ازان سبب اقدام می کند که فعل بمیان آید، نه بواسطه چیز دیگری که ماورای فعل است. و همچنین است فعل خداوند جل جلاله که در قصد اول، مخصوص به او تعالی است، و برای چیز دیگری خارج از ذات مقدس او نیست، یعنی برای سیاست اشیائی که ما هم جزء آن ها می باشیم، نیست. و اگر اینطور باشد که افعال خداوند تعالی برای این سیاست باشد، باید که درین صورت کارهای او به تبع امور خارج و برای تدبیر آن ها بوده و هم خواهد بود؛ و حتی بواسطه آن ها منکشف خواهد شد؛ و عبارت دیگر: 'این سیاست علت و سبب افعال او تعالی محسوب خواهد گشت' که این عقیده ظلم و جور است، (تعالی الله عن ذالک علواً کبیراً).

ولی عنایت تدبیری و ارادی خداوند تعالی باشیائی که خارج ذات و خارج فعل او سبحانه و تعالی است، به قصد ثانی متعلق است، زیرا فضل خداوند بسبب ذات او است. نه بواسطه مفضل علیه، و نه هم بواسطه چیز دیگری.

این است خط مشی انسان، زیرا وقتی که انسان در اقتدا بخالق خود به حد آخرین ممکنه، برسد افعال او هم بقصد اول بواسطه ذات خود او (خودی حقیقی او)، که عبارت از عقل خدائی او باشد؛ و هم بواسطه نفس فعل، از و صادر میشود. و اگر از فعل او بدیگری خیری میرسد، به قصد ثانی او است، نه به قصد اول، زیرا غرض او در قصد اول، تنها نفس فعل و نفس فضیلت و نفس خیر بوده است. و این فعل او، بدون فضیلت و خیر، چیز دیگری نیست. پس فعل او برای نفس فعل است، نه برای جلب منفعت و یادفع مضرت؛ و نه هم برای مباحثات و طلب ریاست و محبت و بزرگواری. این است غایه فلسفه و مآل سعادت.

ولی انسان، باین رتبه رسیده نمیتواند. تا وقتی که اراده خود را در اراده او تعالی فانی نسازد و عوارض نفسانی را از خود تماماً دور نکند و خواطر او از امور نفسانی تماماً فراموش نگردد و جای آن را شعار الهی و همت خدائی اشغال ننماید. بلی! وقتی که از کدورت طبیعی خالی شد آنگاه از معرفت الهی

پرمی شود و آنوقت شوق الهی باو پیدا می گردد و بامور الهی که در نفس او تقرر حاصل نموده است ايقان می کنند بطوریکه در علوم اوائل (بدهیات اوای) ايقان نموده بود ولی تيقن عقل درین امور الهی بارها شریف تر و لطیف تر و ظاهر تر و انکشاف آن واضح تر است نسبت به علوم اوائل .

شیخ ابن مسکویه در آخر این مقاله می گوید : « این است الفاظ حکیم (۱) که ابو عثمان دمشقی که دانای لغتین عرب و یونان است و باین کار شهرت وافیه دارد و خیلی هادر تطبیق الفاظ و ترجمه دقیق آنها عمیق است آنرا ترجمه نموده است نامبرده در تراجم خود خیلی ها از دقت کتار می گیرد و کسانی که این کتاب مترجم او را که « فضائل النفس » نام دارد خوانده باشند این عبارت را عیناً آنجا یافته خواهند بود . »

### (۱۶) قانون اخلاق و معرفت خداوند:

زواج افلاك اگر نداری حضور را قبال بی نیازی ؛

نفس بحیثیت غبار دارد بزمین سپاه که می خراشد ؟

ما دیدیم که این قانون جداً موجود است که نه ما آن را وضع کرده ایم و نه هم آن را تغییر داده می توانیم پس این قانون به طبیعت قانونی خود خواهان دو چیز است : یکی اینکه باید شارعی داشته باشد و دوم : چون باید اطاعت شود خواه مخواه باید سلطه نیز داشته باشد . قانون های انسانی ممکن نیست بتواند اساس قانون اخلاق شود . زیرا که این قوانین از قانون اخلاق استمداد می جوید و تنها قانون اخلاق است که حین انحراف آنها بر آنها قضاوت می کند و آنها را تعدیل می نماید پس قانون اخلاق از هیچ منشأ و مصدر بشری استمدادی نداشته و ندارد ؛ و بر شیون بشری از ان سبب حکم می کند که ساخته و بافته بشر نیست و هر وقت که انسان بخواهد این قانون را بدقت ملاحظه کند ، بخوبی از ان استنباط می کند که خداوند بزرگ و توانا و هم مهربان است .

بیننده باهوش در کائنات هادی ، او که بسیار قشنگ هم باشد هیچ چیزی را آن قدر نیرومند و آن قدر الهام کننده فکر یافته نمی تواند ، طوریکه قانون اخلاق را می یابد ، این قانون اگر از روی حقیقت دیده شود چیزی است که بدون قلب انسانی دیگر مقرر و مقرر ندارد ؛ و آن خدائی که همه عوالم را با عظمت و جمال و جلال آنها

(۱) مقصد از (حکیم) فلاطون زیرا این عبارت از فلاطون است .

خلق کرده و بسنت سرمدی و لایتمغیر خود نظم و اداره می کند ' هیچ چیزی نیافریده که در بزرگی و وسعت مانند ضمیر انسان شده بتواند ' زیرا حریت باضعفی که دارد ' باز هم طوریکه بار تلمی میگوید : بارها از تمام عالم طبیعت باقوة غیر متزلزل آن ' بهتر است ؛ و کسی که خود را بشناسد هیچگاه نمی تواند اول الذکر را با آخر الذکر مقایسه و مقارنه کند . زیرا بزرگی و بلندنی عالم معنوی چیزی است که هیچ چیز به آن همسری کرده نمی تواند ؛ ازین است که قدرت خداوند در وجود ما به مظاهر جلی تری جلوه می کند ' نسبت به آنچه که در خارج ما جلوه نموده است ' و ازینکه ما ازین قانون اخلاقی که در ضمیر ما وجود دارد ' بذات خداوند پی می بریم ' ما را اقتدار آن میدهد که خود را به بزرگترین و بلند ترین براهین عقلی میرسانیم .

این قوانین ناقصه که مردم برای رفع احتیاجات خود وضع می کنند ؛ و در اوامر و عقوبات آن ها غلظت و وحشت نهائی را حکم فرما می شوند ' نیکو دلیلی است که بتوان قانون خدائی را به مقابل آن شناخت ؛ وضع آن قوانین را به مقابل قوه آسمانی این قانون خدائی ' که بر روح انسان علاقه عمیق دارد ' اعتراف کرد ؛ مجازاتی را که این قوانین مقرر می کنند ' ممکن است انسان را اعدام کند ' وای به نفس او تأثیری نمی کند ' او را می ترساند ولی حال او را اصلاح نمی نماید . او را بواسطه تخویف منقلب می سازد ' ولی نه بطرف نیکوئی و تهذیب ' اما در این قانون خدائی این طور نیست ' اینجا انسان قاضی نفس خویش است . و چون خودش بر نفس خود قضاوت می کند ' شاید که از ارتکاب خطیه هائی که بزرگ ندارد ' پرهیز کند . زیرا صدائی که از داخل به گوش او میرسد ' شاید او را از بسا اعمال ناملائم بیم دهد . بلی ' این صدا ' قبل از آن که او را ملامت کند ' طبعی است ' که از نصائح بی بهره نمی گذارد . مگر عذاب وجدانی وقتی می آید که او گوش های خود را از شنیدن نصائح آن قانون ' به پنجه غفلت مسدود کرده باشد . انسان وقتی که در نفس خود این قوه را حس می کند که او می تواند ازین قانون اطاعت کند و با عصیان نماید ' درین وقت میداند که او مختار است ؛ و این اختیار او متضمن این است که نزد آن ذات توانائی که واضع این قانون است ' مسئولیتی دارد . معنی این اختیار و مسئولیت این نیست که خود را مانند بنده که در جنگ اسیر گشته است ' مجبور محض بداند ؛ بلکه باید خود را بنده تصور کند که روح خواجه متعال و خالق کریم او

در او دمیده شده؛ و این خواجه است که بارها از پدر و مادر باو مهربان تر است. زیرا طبیعت طاعت او، این طور نشان میدهد که او با يك مولای شفیق و مهربان معامله میکند. ولی باید که در عین حال، بواسطه احترام این قانونی که در کمال عدالت است؛ خود را از سخط او نیز وقایه کند، زیرا وقتی که انسان از خود، بواسطه ارتکاب گناه آزرده میشود، یقین بداند که شارع این قانون مقدس، بطریق اولی آزردہ خواهد شد، مخصوصاً در حالی که انسان می تواند از آن گناه اجتناب نماید.

انسانی که درین دنیا ازین قانون حقانی حظ کافی و ممتازی دارد، باید که بر بخشندگی این موهبت، حساب خود را بدهد که این حساب از ان اوتعالی است؛ و کسی از امثال ما درین حساب، شريك آن ذات بی همتا شده نمی تواند. زیرا که امثال ما، منتهی اگر چیزی بدانند، همانا ظواهر اعمال است که گاهی بر آن مجازاتی مرتب میکنند؛ و ایشان به مثل ما، بندگانی میباشند که از ما بیشتر دارای حقوقی نیستند؛ و نمی توانند قاضی حقیقی شوند. زیرا علم شان به سرایر ما نمی رسد، و از نیات ما واقف نمی باشند؛ در حالی که محل حکم و قضاوت حقیقی، همانا نیات و مقاصد است، که بدون احکام اعا کمین کسی از آن واقف شده نمی تواند.

پس باید یکی ازین دو کار را بکنیم: یا باید از قانون اخلاق و حریت انسان و هم از مسئولیت او، انکار مطلق کنیم؛ و یا اینکه باید حیات آن سرای را بحیث نتیجه ضروری این حیات، قبول کنیم، که در آنجا خداوند و زن را بر پا میکنند، و برای کسانی که کارهای نیک نموده اند و هم برای کسانی که کسب سیئات کرده اند، مکافات و مجازات را مهیا می نماید.

پس علم اخلاق همینکه وظیفه خود را درین عالم ایفا می کند، دیگر بطرف خداوند متوجه می گردد، و موجب اثبات حیات آخرت و ثواب و عقاب آن می شود. این چیزها، فرض و اعمیالات محض نیست که سندی نداشته و طوریکه کانت میگوید: «از مسلمات عقل عملی» باشد. بلکه نتایج راستین و ضروری است که لازم مقدمات صادق و یقینی انتاج شده است. چنانچه بوعلی ابن سینا در «انشارات» حسب ذیل و آن اشاره میکنند: «چون آفرینش انسان این طور نبوده که بتواند بر امور خود مستقل شود، بجز اینکه افراد نوع او با او مشارکت کنند، و از معاوضه و معاوضه ذات البینین خود، آن

مهمانی را بر آورند که اگر هر کدام بنفس خود به آن قیام کنند، وظایف زیادی بر يك شخص تحمیل میشود، و کاری است که اگر محال نباشد، بغایت دشواری است. ازین روحتمی گشت که بین مردم معاملات وعدائی موجود باشد، که آن عدل را شرعی محافظه کنند، و آن شرع را شارعی فرض نموده باشد، و هم آن شرع، امتیاز این را داشته باشد که مستحق اطاعت باشد، و نیز برای اینکه این شرع از طرف پروردگار است، بآیات بینائی اختصاص داشته باشد، و نیز لازم است که برای نیکو کار و بدکار، پاداشی از طرف خداوند بتواند ادا نامقرر باشد، و هم علاوه بر آن لازم است که بر جزا دهنده و شارع معرفتی داشته باشیم، و هم مزید بر آن، باعشی نیز موجود باشد که آن معرفت را حفظ کنند. و ازین است که بر مردم عبادتی فرض شده است که معبود ایشان را بیادشان بدهد؛ و باز این عبادت برایشان مکرر شده است، تا که آن یاد و تذکر را همیشه تجدید و تکرار کنند، تا آنکه دعوت به آن عدلی که موجب استواری حیات نوع است دائمی بماند، و باز این تکرار افزون شده است، برای اینکه مادرای این فائده بزرگی که در دنیا دارد، اجر بسزائی در آخرت نیز داشته باشد؛ و باز برای اشخاص عارف هنوز چیزی زیاد شده است، تا در آن چیزیکه روی اقبال خود را بآن طرف نموده اند، دستگیری کنند و سودمند آید، و اگر درین حکمت و باز درین رحمت و نعمت، به ژرف بنگری آننگاه ذاتی را ملاحظه خواهی نمود که عجا ئب صنع او ترا بحیرت خواهد انداخت، پس برخیز و استقامت کن!.

و اینک دو شاهد دیگر هم از نفس انسان: ما می بینیم: در اثر تحریکاتی که از داخل میشود، به پاره اعمالی اقدام میکنیم که ناشایسته است. و این ناشایسته گئی آن اعمال، هم چیزی است که از داخل ما اعلام میشود، پس چطور میشود که خود مرتکب میشویم و باز خود ما آن را تصدیق نمیدهیم، پس معلوم است ما در وجودیت داریم: موجودیت مادی هست، و موجودیت روحی برین، که اول الذکر بر اثر اقتضای قانون طبیعت بر روی کار آمده و ثانی الذکر بر اساس قانون اخلاق: قانونی که خدائی است و قلب بشر، یگانه مهمط آن است. پس وجدان ما شاهی است بر اینکه نور خدائی بر ما تجلی دارد. و اگر از يك طرف دستخوش دنیای ماده و طبیعت میشویم، ولی لطف و عنایت خداوند، ما را تنها نمیگذارد، و گاه گاهی این برق ساطع الهام، بصورت برهان خدا، در بین ظلمات

ثلاثه: هیولی و طبیعت و سوايق ما، میدرخشد. اگرچه این برق همیشه ملامت دارد، ولی غالباً ناوقتی که ملامت مذکور منکشف نمیگردد، و آرزوهای جسمی تسکین نمی یابد، چشم ما بسوی آن باز نمی شود.

انسان، در زمانی که به کرده های خود، و یا بآن اعمالی که در نیت دارد، فکر میکند، ملاحظه میکند که از اندرون شعور او صدائی بگوش هوش او میرسد. که گاهی ستایش و گاهی نکوهش میکند که بهیچ صورت ممکن نیست بان گوش نکیمارد. و قتی که بآن اطاعت میکند حس مینماید که کار نیکی کرده و زمانی که بآن نافرمانی میکند، میداند که عمل زشتی ارتکاب نموده است که بین این اطاعت و عصیان، تمام حیات اخلاقی، خواه فاضل است و خواه رذیل، دور میخورد. ولی و قتی که خود را بامر آن تسلیم میکند، و خود را وقف ایفای آن او امر میسازد، و از همه آرزوها و ملاحظات خارجی صرف نظر میکند و هر چیز را در راه آن قربان میسازد، درین وقت میداند که همین چیز است قانون بزرگیکه، انسان حس میکند، که باید بآن خضوع کند. این است مثل اعلائی که همیشه بدست رس انسان نیست؛ و این است غایه آخرینی که نظر انسانیت بآن دوخته شده است، که اگر غالباً از آن تخلف میکند، ولی آنرا مرجع و مال خود میداند. این است چیزی که واقعی و مسلم است؛ و در عین حال بسیط است و هم بزرگ، و همین چیز است که اخلاق را بوجود می آورد. ولی آیا تنها انسان است که این قانون را می شناسد و دارای آن شده است.؟ آری! این چیز است که انسان را از باقی مخلوقات تمیز میدهد.

شاهد دیگری که در وجود خداوند، بوضاحت کمتری شهادت نمیدهد، همانا اراده است. اراده از وجدان خیلی ها مقتدر تر است. و حتی میتواند به قانون قدسی و مبرم وجدان معارضه کند، و از اطاعت حتمی و مبرم آن عصیان نماید؛ و حتی گاهی میشود که توصیه های این مثال اعلی نزد او هدر می رود. و هم حتی عقل نیز نمیتواند که آن توصیه ها را تأیید و تقویه کند. پس گویا انسان میتواند به مسئولیت خود این نصایح بزرگ و حقانی را پشت سر بیندازد. زیرا بمقابل عقل و شعور و وجدان او ملکه دیگری نیز وجود دارد که در بعضی جهات از وجدان قوی تر است. و این ملکه است که هر وقت میتواند از وصایای

وجدان و از هدایت عقل، شانه تهی کنند. آری! اراده چیزی است که به هیچ چیز سرفروود نمی آورد؛ الا نزد خودی خود؛ و اراده در انسان همان قدرتی است که اگر بربك چیز و یا چیز دیگر، تصمیمی بگیرد، در آن وقت کسی نیست که انسان را برخلاف اراده اش با کراه و ادا کند. الا اینکه خودش این اکراه را قبول نماید.

این اراده و این قدرت است که تماماً خود انسان و مقوم ماهیت او است. آن صدائی که با وجدان ما در تماس و راز و نیاز است، یعنی قانون وجدان، چیزی است که در وجود ما موجود است، ولی عین خود ما نیست، بلکه قانونی است که بر ما واجب است، و ما آن قانون را وضع نکرده ایم، زیرا با وجود دعوت منافع و لذایذ و خواهش های نفسی، نمیتوانیم آنرا تغییری بدهیم، اما اراده، برخلاف قانون وجدان، عبارت از خود ما است، یعنی عبارت از عین شخص و ماهیت ما است. که اگر قوی باشیم و یا ضعیف باز هم همان اراده، عین قدرت ما است، بر طاعت و بر عصیان.

این است چیزی که بنام حریت نیز شناخته شده؛ و این است چیزی که موهبت خطیر خداوند و قوه حقیقی انسان است، که حسن استعمال و یا سوء آن، موجب سعادت و یا شقاوت، بلندی و یا پستی انسان میگردد.

پس اراده، در عین حال اینکه گاهی به مقابل قانون وجدان قد علم میکند و مرتکب ردیلت میگردد، باز نشان میدهد که موهبتی است قدسی و انسان آنرا در قوس صعودی و قوس معرفت خود حاصل نموده، و این عنصریست که بدنیای طبیعت خویشاوندی ندارد، و اگر بنده بعالم خدائی و مابعد الطبیعه تقریبی حاصل نمیکرد، این امانت و این وکالات و خلافت، باو سپرده نمیشد.

اراده تنها عطیه ایست که خدای مرید، تنها بانسان کرامت فرموده، و در اثر آن است که انسان تنها مخلوقی است که با خدای پیمان دارد. و تنها مخلوقی است که صفت بزرگ بشد کی خدا را احراز کرده، و هم به تبع این عطیه اراده است که از طرف سلطان مطلق وجود، سمت مأموریت و مسئولیت را گرفته است.

اراده ، بارز ترین تجلی خداست بر انسان ؛ و این چیزی است که هیچ مخلوق عطا نشده است . و اگر چه در ظاهر امر ، قانون وجدان بیشتر قدسی و خدائی بنظر می رسد ، ولی تعمق بصیرانه ، بروح انسان می رساند که وجدان چیزی است که فقط برای حر است این ودیعه خداوندی در کار شده است .

اگر گاهی اراده ، راه خطایی پیماید ، و یا کسی قدسیت پیمان را احترام نمی کند باز هم پیمان چیزی نیست که چیزی در دنیا بتواند از قدسیت آن بکاهد . درین جای شکی نیست که اراده عبارت از « ما » است ، ولی آن « ما »ئی که مستقیماً طرف پیمان خدا بئی واقع شده است .

در بین موجودات عقلانی ، که بنظریه کانت از باقی موجودات ، امتیاز و برتری دارند ، انسان تنها موجودی است که بتاج کرامت ذاتی متوج است ؛ و فقط ازین سبب این شرف را یافته ، که طرف مسئولیت و مأموریت واقع شده ؛ و این است معنی حقیقی اینست که انسان خلیفه خداست .

پس معلوم شد : قانونیکه با عقل انسان همراه است ، مبدئی است عالی که فوق انسان است . و آن اراده آزادی که این قانون را نفاذ میدهد و باید رود میکند ، مبدئی است انسانی ، ولی آن انسانی که طرف پیمان و امانت واقع شده است . که این هردو مبدء ، مصدر و کلید علم اخلاق اند . پس گویا انسان در وجود خود قسمأ قانون و محکمه دارد که احکام خود را نفاذ میدهد . اگر عمل نیک کرده باشد ، مسرت و رضا بار می آورد ؛ و اگر کار بد نموده باشد ، ندامت و وخز ضمیر نتیجه میدهد ؛ و ازین است که انسان خود را رعیت قدرتی می بیند که از خودش بلندتر است ، که اگر بآن قدرت اطاعت نمود آنرا لطف کار ؛ و اگر عصیان نمود ، آنرا خشمگین می یابد ؛ و هر وقت که عدل آن قدرت بخواهد ، او را بعذاب الیم وجدانی گرفتار می کند ، ولو که عامل بتواند خود را از انتقام هیئت اجتماعی نجات دهد .

این دو چیز یعنی قانون اخلاق و آزادی ، دو امر مسلمی است که اگر کسی از انکار می کند ، خود را از مقام و درجه انسانیّت ساقط می سازد ؛ و حتی از بهائیم نیز تنزل می کند



ولو که نوعاً انسان باشد و تاج کرامت نوعی را بر سر هم داشته باشد ، ولی چون فاسد الاخلاق است و بهائیم فساد اخلاق ندارند ، لاجرم از سطح بهائیم هم فرود می‌رود و شرالدواب می‌گردد . با اینکه وظیفه اخلاقی ، ما را چنین وادار می‌کند که بمبادی متوجه شویم ؛ و به نتایج چشم‌طمعی نداشته باشیم ؛ باز هم طبیعی است که درین صورت نتایج نیز ، همانند مبادی کسب صفا و بهجت می‌کنند . زیرا وقتی که انسان باراده خود ، در روشنی این قانون سلوک نمود ، البته این کار ، او را بلند و ارجمند می‌سازد و هیچ احتمالی نیست که موجب ذات و پستی او گردد ، او باین طاعت اختیاری خود ، به چیز بزرگتر و بلندتری می‌پیوندد و حس می‌کند که از یک نظام عالی تر و بلندتری که بآن پیوسته شده است ، قوه و مظاهر می‌یابد ؛ و خود را با آن قوت و آن نظام همدوش و هم‌آغوش می‌بیند . این است نفس مطمئنه و دنیای مقام محمود ، دنیائی که در آن خوف و حزنی راه ندارد ، دنیائی که پراز پاکی و آرامی و روشنی و طمانینت است .

این دنیا دنیائی است که در آن قیمت انسان در نظر خودش بطور حقیقی و بیش از ارزش هر چیز ، جلوه می‌کند ؛ و این غروری است که هیچگاه با تواضع ناسازگار نیست ، زیرا اینطور شخص ، ذاتیت خود را باصل و قوتی منسوب می‌یابد که خیلی برین خیلی قدسی است . و بر همین اساس است که فلاطون میگوید : « اگر بین این سعادت داخلی و این فیوضات قدسی که بی بهاست ، و بین سعادات خارجی مقابله بعمل نیاید ، ثانی را باول هیچ نسبتی نیست » و حتی این سعادات خارجی ، بارها در راه سعادت داخلی قربان شده است . ثروت و صحت و حتی حیات چیزهائی هستند که پایداری ندارند ، پس انسان هر وقت که لازم بداند این چیزها را در راه آن چیزهائی که بزرگتر و عالی تر و پایدار تر است . قربان می‌کند ؛ ولی بقول بارتلمی سانهلیئر ، کسی نیست که : « حیات را در راه بدست آوردن وسائل حیات ، قربان نماید . »

## چهارم: خاتمه. تشوشات سلوک و معالجات

(۱) تشوشات سلوک: سلوک در حد ذات خود، علامه ایست از سنجیه و از خلق

و ذات و نیت انسان، ولی علامات همیشه دلیل های قطعی يك مرض گفته نمی شود. مثلاً درین شکی نیست که مرض سلشش بطور اغلبیت اکثر 'بی سرفه نیست' ولی سرفه همیشه دلیل آن شده نمیتواند که صاحب آن، خواه میخواهد مسلول است، زیرا ممکن است سرفه از التهاب حنجره و یا قصبه الریه (برونشیت) و یا ذات الجنب (پلورسی) و یا ذات الصدر «برسام - نیومونی»؛ و یا اسباب دیگری، نشئت نموده باشد. ولی مرضی که جدی تر و بیشتر مورد توجه است، همانا قرحه شش است که در اثر باسیل کوخ، بعمل آمده باشد.

همچنین سوء سلوک که علامه ظاهری است، و ممکن است از يك مرض جدی سنجیه بروز کرده باشد، نیز ممکن است از اسبابی بعمل آمده باشد که آنقدرها خطرناک نباشد، شاید مرد خوبی به ضعف اعصاب دچار شده باشد، و از طرف دیگر ظروف و حالات خانواده اش خیلی ها خوشگوار نباشد؛ و شاید روزه هم صفراء او را حرکت داده باشد. اگر در چنین حالتی در سلوک او تشوشی پیدا میشود، نباید آنرا اخلاقاً علامه قطعی و مبهم نقص سنجیه او بشماریم، ولو که شاید به پنجه قانون هم گرفته شود. ولی قانون هم، اگر بداند که مثلاً عامل خرمن سوخته گئی، شخصی است که به مرض مسانیای آتش افگشی Pyromania مبتلا است، طبیعی است که او را مجرم نمیدانند، بلکه مریضی می شناسد که باید بدارالمجانین ارسال و آنجا زیر علاج گرفته شود.

اگرچه در اینجا، بحیث يك رساله مقدمانی اخلاق، کاری که داریم تنها به همان چیزی است که علامه سلوک اخلاقی باشد، و در اثر عمد و اختیار، بعمل

آمده باشد، ولی برای تشخیص این علامه، بهتر است که باقی حدود و جهات آن نیز سنجیده شود. زیرا کسیکه مثلاً میخواهد تنها بمعالجهٔ سلش اشتغال بورزد، باز هم باید از باقی امراضیکه بمرض سلش مشتمله میشود، و علامات منقر کی بسا آن دارد، بی خبر نباشد. و ازین است که این فصل را به «تشوشت سلوک» عنوان دادیم که از ظاهرهٔ سلوک نمایندگی می کنند، نه از سجیه و خلق و ذات عامل آن.

تشوشت سلوک، در اشکال چهار گانهٔ ذیل تظاهر میکند، که تنهایی از آنها از نقص سجیه نمایندگی می نماید:

اول: امراض عضوی، یعنی امراضی که دارای علامات جسمی و بعضاً دارای علامات عقلی بوده و اسباب آن عموماً جسمی است.

دوم: بی نظمی های، وظفی عصبی، یعنی تشوشتانی که علامات جسمی دارند، ولیکن اسباب و موجبات اصلی آنها، در بیک مجامع دله غیر شعوری ذهن مضمر است.

سوم: امراض اخلاقی: که نیز مانند بی نظمی های وظفی اعصاب، از عقده های غیر شعوری نشئت نموده است، ولی علامات آن ها جسمی نیست. که مثلاً علامتی را بمانند افلیج نشان دهد، بلکه علامات آن به شکل بی نظمی سلوک اخلاقی جلوه میکند، امثال کج خلقی مفرط که از اختیار بیرون باشد، و یا انحراف جفتی، آری امراض اخلاقی واقعاً مرض گفته می شود، اگر آنرا بمعیار سلوک موازنه کنیم؛ و اگر آنرا بمثل ضعف عصبی، بمقیاس صحت فرد سنجش نماییم، البته مرض گفته نمی شود؛ و ازین است که آنرا مرض اخلاقی می گوئیم، نه عصبی.

چهارم: گناه: که از انتخاب شعوری و عمدی «خودی» نشئت می کنند؛ و متکی بران است که انسان مفکورهٔ پستی را قبول کرده است.

اگر چه این چهار دسته ظاهراً از همدیگر جدا معلوم نمی شوند، و بلکه گاهی عملاً از همدیگر ناقابل جدائی بوده اند، ولی از روی ماهیت و معالجه، از همدیگر بکلی جدا گفته می شوند.

جدائی ذات الیمینی این دسته های بی نظمی را، هیدفیلد، بطور تخمین از نقطهٔ نظر غریزه های ترس و جفتی و طموح، حسب ذیل نشان داده است. مثلاً:

نرس : (الف) : ممکن است يك سپاهی فی المثل ، بواسطه پارچه خمپاره عملاً زخمی بدماغ بردارد ، و شاید که در اثر آن زخم دماغ ، همیشه از پاهاشل شود ، و هم شاید که دیوانه گردد . و این يك مرض عضوی است که علامات آن هم در جسم و هم در عقل دیده میشود . (ب) : سپاهی دیگر ، اگر چه عملاً به خمپاره اصابت نکرده است ، ولی بواسطه مجادله جذباتی ، نرس زده شده ، و شاید پای او نیز شل شود ، ولی این شلی پای او عضوی نیست ، بلکه تماماً وظفی است که در حقیقت هیچ مرض عضوی در آن دیده نمی شود .

(ج) : این سپاهی بهمین عوامل ، شاید بر خلاف آرزوی خود ، بهم قضا ران خود ، بد گذاره و عریضه جو و حتی متجاوز هم بشود ؛ و هم شاید که ازان نیز گذشته ، به رفقای خود از اعمال وحشیانه و بی رحمانه دریغ نکند ؛ و حتی که شاید حیات شانرا به خطر بیاندازد . این جا است که این بی انتظامی او مربوط است بدسلوك و مخالف است با انضباط عسکری . پس در حقیقت این سپاهی بمرض اخلاقی نیز گرفتار شده است .

(د) : بالاخره شاید سپاهی مذکور ، در اثر عوامل مذکور ، بعداً میدان جهاد دین و وطنی را نیز ترك نموده نامردانه فرار کنند و داغ سیاه گناه را بر جبهه خود بگذارند . جفتی : (الف) : يك زن مثلاً ، طوریکه هیذ فیلد میگوید ، شاید بسابقه جفتی ، خود را بمرض های ناهیدی گرفتار کنند که از روی سبب و هم از روی علامات ، مرضهای عضوی می باشد ، و هم شاید این امراض ناهیدی ، مثلاً سفلیس ، او را به دیوانه گی و علایم امراض عقلی برساند ، که درین صورت هم امراض جسمی و هم روحی او ، باید بحیث امراض عضوی ، زیر علاج گرفته شود .

(ب) : شاید اینطور يك زن ، در آوان کودکی ، حمله جفتی را آزموده باشد ، و بآن سبب ، بعد از نسکاح ، حین مقاربت با شوهر خود ، درد شدیدی حس کند ، که آن درد عضوی نیست بلکه طبیعتاً وظفی است .

(ج) : و یا شاید آن خانم ، انحراف جفتی پیدا کند ، و علاقه جفتی را با خانم های دیگر بیرورانند ، و این مرض اخلاقی او بدینگران نیز سرایت کند . (د) : و بالاخره شاید بواسطه همان ضعف اخلاقی ، عمداً و طوعاً خود را تسلیم

افراط جفتی و شهوت نموده، و درین راه، 'رفته رفته'، کار او بواقعاتی منجر شود که گناه بزرگ باشد.

طموح : (الف) : شاید يك مرد را باعث کند که در بدر بگردد و خود را عرضه امراض عضوی کند، امثال فقر الدم، 'برسام' و بیمه‌ریهای دل .  
(ب) : يك عقده طموح شاید که مردی را به ورشکسته‌گی اعصابی که مخصوص تاجر و باهنر و راست، دچار سازد .

(ج) : شاید چال‌های ناسازگار او پس پای شود، و باز خود را بشکل عقده ظالمانه و مریضانه و یا به طبع سادیزم (Sadism) ظاهر نماید .  
(د) : و بالاخره، 'برای اینکه به طموح خود برسد' شاید مرتکب اختلاس و یا گناه دیگر عمدی و اختیاری گردد .

## (۲) امراض عضوی: مادرین جابجا امراض عضوی تماس زیادی نداریم

و فقط تاجائیکه عام‌ها می‌رسد، همین قدر گفته می‌توانیم: امراضی که در اصل خود، و هم در علامات خود عضوی باشد، باید توسط معالجات جسمی تداوی شود. ولی ازین سخن نباید اینطور مفهوم شود که حالات عضوی بهیچ صورت زیر نفوذ حالات روحی نیست. بلکه بالعکس حالات روحی در حالات جسم موثر است. حالات فکری شخص و مخصوصاً حالات جذباتی او در تبدلات و بدل‌ها بتجلیل جسم، تاثیر بارزی دارد. امید، دوره دمی و راتحریک می‌کند، و تا اندازه، وظیفه جسمی را تزئید می‌نماید. نظاره غذا، غده‌های هضمی را بفعالیت آورده لعاب دهن را که دارای عناصر هضمی است، با باقی عصارات هضمی معده حرکت می‌دهد؛ و ازین است که گفته اند: اشتهای بهترین چاشنی‌ها است. و ابن اثیر فعاله ذهن بر جسم، چیزی است که از زمان‌های قدیم شناخته شده است، و با اینکه درین شبیه نیست که تشجیعات مثلاً موجب این شده نمیتواند که قرحه روده اعرور (آپندکس) التیام پذیرد، ولی با آن هم، جراح هیچگاه، از تشجیع مریض، خودداری نمی‌کند. اگر مادرالتمها بات و دیگر حالات غیرصحی که مربوط است به دوران خون، بتوانیم جریان و دوره خون را توسط تلقین و یا دیگر طرق انفاذ روح، زیاده بسازیم

که بتواند به حصه های ملتزمه بیشتر برسد ، چرا ازین کار خودداری کنیم شخصی که بمرض سل شش گرفتار است و همیشه دست بالاشه در بستر بیماری بدریای غم شناوری کرده ، و روز بروز بزخم شش و کاهش بدن خود می افزاید ، چرا آنرا تشویق و تشجیع نکنیم . و توسط نفوذ روحی و ایجاد نشاط و امید ، او را تقویه نمائیم ؛ زیرا امید و نشاط دوره خون و نظام تنفسی او را تحریک و تقویه می کنند ؛ و خون و هوای تازه را بدور ترین حصه های شش او میرساند . و همین چیزی است که دعامة بزرگ علاج سل است .

درین شبهه نیست که کسینون نزد اطباء ما ، علم معالجه سل فقط این است که توسط نیوبر کوالین و هوای آزاد و غذای مخصوص منعش با انضمام و بتأمین دی و کلسیم و ستر پتومایسین و مخصوصاً درین اواخر ریمیفون صورت میگیرد . ولی هیچ طبیب ازین انکار کرده نمیتواند که حالات روحی بروظایف اعضاء جسم نیز اثر بارزی دارد ؛ و حتی بآن درجه که میتواند امراض عضوی را کاملاً علاج نماید . بلی ازین تماماً منکریم که درین حالت موجوده علم ' این علاج روحی ' بهترین طریقه علاج و یگانه راه آن باشد زیرا که اگر ما تمام مریضان عضوی را محض باین طریقه علاج نمائیم گویا ، طوریکه هید فیلد میگوید ، فرصت علاج را از ایشان سلب می کنیم . بلی ! باید در طی نداوی های عضوی تشجیعات روحی نیز در کار شود .

و علاوه بران ' بساشده که امراض عضوی ' علایم عقلی و یا اخلاقی ایجاد کرده ، که علاج اینطور امراض نیز باید از نقطه نظر جسمی صورت بگیرد .

### ( ۳ ) امراض وظفی اعصاب :

این امراض ، به امراض عضوی از نقطه نظر این که علامات آن نیز جسمی است ، مشابهت زیاد دارد . زیرا که علامات آن عبارت است از خستگی کوری ، رعشه ، صداع و فلج که همه این ها علامات جسمی است ولیکن فرق این امراض از امراض عضوی بدو جهت است : ( اول ) اینکه کوری و فلج که عضوی باشد تبدیل عضو و سا ختمانی دران بمشاهده میرسد ؛ ولیکن در امراض وظفی اعصاب ، اینچنین تبدیل دیده نمیشود ؛ و چیزی که محسوس است ، این است که

عضو، بدرستی کار نمیدهد، و آن هم نه ازین جهت که جسم کار نمی کنند، بلکه از این جهت که در آن چیزی که موجب کار جسم است، یعنی فکر و جذب، بی انتظامی رخ داده است. (دوم) امراض عضوی و وظفی، نه تنها در اسباب و علل خود مختلف اند، بلکه در اثر و نتایج خود نیز اختلاف دارند، ولو که بظاهر همه رنگ اند. و یک متخصص به امتحان های جسمی و ظاهری خود میتواند که بوضاحت، یکی را از دیگری تمیز دهد. چیزی که نزد ما مهم است این است که بین امراض عصبی و اخلاقی تمیز دهیم. امراض اخلاقی همیشه بمعیار سلوک، کشف می گردد و امراض عصبی، دائم بمقیاس صحت فردی دانسته می شود. امراض عصبی و امراض اخلاقی هر دو در علل و موجبات خود مشترك اند و از یک سبب به میان می آیند که عبارت است از عقده ها، ولی در علامات خود بسیار اختلاف دارند. علامات امراض عصبی همیشه عقلی و جسمی است، چنانچه در نیور ستانیا مشاهده می شود، ولی علامات امراض اخلاقی، همیشه در سلوک انسان و علاقه او با دیگران، ظاهر می گردد. عقده ترس بالاخره به دهشت زده گی و یابیه خوی و حشیانه و متعجا وزانه، منجر می گردد. عقده طموح، غالباً باز از یک انحراف جنسی ظالمانه (۱) و با از یک ورشکستگی اعصاب سر می کشد. عقده جفتی اخیراً منتهج به (یاد گارپرستی) (۲)؛ و با درد کمرا انتقال اختناقی می شود.

(۴) امراض اخلاقی و گناه: بالاخره، ما باید بین امراض اخلاقی و بین گناه نیز فرقی بگذاریم. در علم الروح موقع خاصی برای مفکوره گناه موجود است، که میتواند بخوبی از امراض اخلاقی جدا شود. کسیکه عمداً اختلاس می کند و با خود را تسلیم می نویسی می نماید و یا هم به عفريت غضب اطاعت می کند، و به انفعالات بدنفسانی تن میدهد کار او فرق بارزی دارد، از آنکه بمرض دغره (مانیای دزدی) گرفتار است، و با اینکه دچار انحراف جنسی گشته است، بطوری که امراض عضوی و عصبی علامات مشترک کی داشتند

---

(۱) مانند سادیسم (Sadism) (۲) (Fetichism) اشخاصی که لباس و یا یک جزء ملبوس و یا مفروش معشوق خود را در بدل معشوق دوست میدارند، و حتی بمعشوق هیچ اعتنائی نداشته با آن چیز گرویده می شوند، و یا کسیکه بیک عضو معشوقه مثلاً چشم آن، عاشق بوده به شخص آن علاقه ندارد.

و با آن هم اسباب و علل آنها مختلف بود ؛ بهمین طور ' امراض اخلاقی و گناه ' شاید هر دو مفصلی بیک نوع سلوك و اعمال شوند ؛ و شاید دزدی و یادروغ گفتن ' از هر دو نشئت کنند ؛ ولی مبدء و سبب امراض اخلاقی ' از مبدء و سبب گناه ' مختلف است . مثلاً ' می پرست و می زده ' هر دو نزد محاسب و نزد قاضی مأخوذ اند ؛ و هر دو باید بنام مست یاد شوند ؛ ولی در اصل خود می پرست کسی است که از حرمان مبادی اخلاقی و از طبیعت زشت خود همیشه میخواهد که عمداً شقاوت پیشه باشد ؛ اما می زده ' ممکن است که باین مرض بی درمان ' بسببی از سببها دچار شده باشد ( ۱ ) می پرست تصور می کنند که مستی و شراب چیز خوبی است و باید از آن استفاده کرد . می زده میدانند که این کار نامشروعی است ؛ ولی عادت و عمل ' او را مجبور می کنند که بآن زهر به ناخواه تن دهی کنند ؛ می پرست اگر بخواهد میتواند که می را بدرد بگوید ؛ ولی بطینت بدسرشت خود آنرا دوست دارد و ترك نمی کنند . می زده از طرف دیگر نمیتواند و قدرت آنرا ندارد که از آن صرف نظر کند ؛ ولو که بخواهد از آن بگریزد . زیرا باین مرض گرفتار آمده است ؛ پس می پرست ' عمداً گناه می کنید و می زده ' بیک مرض اخلاقی گرفتار است ؛ و ازین است که شرع مبین سبق اصرار را مؤید بزرگ گناه می شناسد .

ولی اختلاف حقیقی و علم النفسی ' در بین گناه و مرض اخلاقی ' این است که گناه در اثر عواطف و احساسات بدون اسباب بعمل می آید ؛ و مرض اخلاقی در اثر عقده های غیر صحیح پیدامی شود ؛ و منجر به سوا یق و جذباتی می گردد که از مراقبت انسان بیرون است . سبب اصلی و موثر بیک گناه همانا عمد و انتخاب شعوری اراده است ؛ که بواسطه مفکوره غلط و غیر صحیح تحریک شده است . مردی که گناه کار است و بیمار مرض اخلاقی است . هر دو مفکوره و آیدای حقیقی را می بینند . ولی گناه کار ' نمی خواهد که بآن مفکوره نیک گراید ؛ و مریض اخلاقی میخواهد ولی نمی تواند ؛ و بطوری که شرایط این هر دو شخص مختلف است ' همان طور علاج هر دو هم متفاوت است .

( ۱ ) مثلاً بواسطه تداوی بعضی امراض توسط اطباء باستانی جاهل و یا قبل از مسکلفیت شرعی بواسطه عائله و یا پرستان نادان و یا امثال اینها .



علاج گناه، درین است که باید باو مفکوره واید یال عالی را با صرار نشان دهیم، واورا باین مبادی تشویق نمائیم. ولی مریض اخلاقی را باید نزد طبیب نفسی برده معالجه کنیم، وبعبارت دیگر 'علاج مریض اخلاقی بدست طب است' و علاج مرض گناه بدست شرع و دین.

وبالاخره ممکن است که بقول هید فیلد، بین گناه ومرض اخلاقی، بدون اینکه مشوره متخصص راه جوئیم، خودمانیز از صفات وعلایم ذیل معلوم کنیم:

اولاً: مرض اخلاقی، طبیعت اجباری دارد، درحالی که گناه این طور نیست؛ و اگر خوب دقت کنیم، در آن عمد و قصد بیشتری حکم فرما است. ثانیاً: گناه زیر مراقبت اراده است. ولی مریض اخلاقی خود را ارادتهاً قادر بر آن نمی یابد که بمقابل آن عمل زشت، مقاومت کند. ثالثاً گناه کار نمی خواهد که ازین فعل خود باز داشته شود ویا معالجه گردد. ولی کسیکه شکار مرض اخلاقی شده است، اگر بپیند که معالجه او ممکن است، یقین است که باشتیاق تمام بطرف آن خواهد شتافت.

علماء روحی بدو سبب کمتر به گناه گاران مواجهه می شوند: اول اینکه: گناه گاران دنبال علاج نمی کردند و نمی خواهند که معالجه شوند. ثانی اینکه: علاج ایشان نزد این طبیبان نیست، بلکه، علاج ایشان نزد نصایح دین و عقوبات شرع است.

کنون بعضی نویسندگان، طوریکه هید فیلد می نویسد، باین نظریه آمده اند که بسیاری از آن چیز هائی که بنام گناه تذکر یافته و در دسته بندی های علمی زیر عنوان جرم آمده است؛ در حقیقت مرض های اخلاقی است؛ و ازین است که می خواهند در طریق های علاجی وهم در پهلوی های اخلاقی و قانونی، نظر عمیق تری بیندازند. اگر چه این مفکوره خوبی است، ولی احترام قانون بارها مقدم تر است بر همدردی مجرم. اراده و مسئولیت فرد، و هم قانون جامعه، آنقدر دو عنصر نیر و مندی می باشند که مشکل است این گونه نظریات، بتواند با آن ها مقابله کند. چیزی که درین باره لازم است، همان قدر است که دین اسلام بقاضی ها توصیه می کند که عقوبات حدودی را مورد

انتقاد و اشتباه قرار دهند، تا اینطور مسائل عمده و سهوی و حالات مریضانه، بیشتر منکشف گردد.

### (۵) مسئولیت: امراض اخلاقی، برخلاف تقایص و جرائم اخلاقی، ذاتاً

مرض‌هایی می‌باشد که نزد شخص عامل، چندان مرغوب نیست، و هم از حیطة اقتدار او خارج است، و هم از طرف دیگر، سبب آن نیز نامعلوم است، و اگر مرضی باین صفت موجود باشد، پس یقین است که از مقوله مسئولیت شخصی تا اندازه خارج است.

وقتیکه شخصی چیزی را که شایسته عمل است اجرا نکند، شاید گاهی در باره او گفته بتوانیم که او مسئول است از آنچه نکرده است، و هم شاید گاهی بگوئیم که او مسئول نیست، ما او را آنوقت مسئول نمی‌گوئیم که آن کار را کرده می‌توانسته است و لیکن نکرده است؛ اما چرا نکرده است؟ برای اینکه نخواسته است که بکند، نه از آن سبب که نمیتوانسته است. پس ازین معلوم شد که مسئولیت، متکی بر انتخاب و اختیار یک مفکوره است.

ولی بسیاری اعمال ما، در اثر مفکورات ما (خواه بداست و یا خوب) بعمل نیامده، بلکه در اثر عقده‌ها بمیان آمده است؛ و مفکورات ما در ذات خود بدرجه اعلى خوب بوده است، پس در چنین حالات که عقده‌ها موجب اعمال باشد، انسان از چنین اعمال تماماً مسئول شناخته نمی‌شود. و ازین است که در قضاوت اعمال و اشخاص، همیشه می‌گویند که خلق و ذات عادی و دائمی ایشانرا معلوم نمایند، و در صورتیکه انسان در همه امور خود مستقیم الاحوال باشد، یقین است که يك عمل مستثنای او شاید در اثر عقده باشد که شخص او مسئول آن عمل شناخته نشود.

اگر ما مبتلاى مرض اخلاقی را بعمل او ملامت کنیم، ما ننند آن است که گرفتار درد انتقال هیستریک را و یا شخصی را که دچار نیورستینا، و یا گرفتار ورشکستگی اعصاب است، ملامت و نکوهش نمائیم، آن بیچاره، بقول هید فیلد، گرفتار نبردی است که آن را باخته است. که این بذات خود موجب حرمان او شده است؛ و ملامت ما بیشتر موجب دلشکنی او می‌شود. ناگهانی این مریضان ازین نیست که ایشان نمی‌بینند

که چه می کنند ، بلکه بیچارگان می بینند ، ولی متأسفانه چیزی کرده نمیتوانند .  
 با این هم ، این مردم نباید که بطور مطلق ، غیر مسئول شناخته شوند و هیچ چیزی  
 بایشان عاید نباشد ، زیرا ایشان مسئولیت های ذیل را دارند :

( ۱ ) اگر این مریضان حالات خود را میدانند و برای علاج خود مجاهده  
 نمی کنند ، البته مسئول این کار شناخته می شوند .

( ۲ ) درین شبهه نیست : شخصی که مثلاً به انجراف جفتی گرفتار است ، نمیتواند  
 که سایقه روحی خود را بدل کند ؛ ولی میتواند ، که این سایقه خود را بعالم خارج از ذهن  
 خود کانتروال کند ، و خود را از بسا اعمال خود ، باز دارد .

( ۳ ) ما اعتراف می کنیم شخصی که کنون به امراض اخلاقی دچار شده  
 است ، درین سوایق خود تماماً مسئول شده نمیتواند ، ولی بدو مسئول بوده است ، شخصیکه  
 آنرا تکلیفست شده است ، از آن روزی که نخست با ده نوشیده و زمام خود را  
 بدست این عادت زشت داده است ، مسئول شناخته می شود . مردی که به لاف  
 و گزاف گرفتار است . باید در اول عمر خود ، آنقدرها بخود نمیدید . و آنقدرها به عجب  
 خودی نمی افتاد . درد هستیمربائی کمر ، از آن نشئت می کند که شخص همیشه به همدردی  
 احتیاج داشته است ، و گویا این مرض بدو ، چیزی بوده که مریض آنرا طلب می کرده است .  
 و شخص تندخوی ، می توانسته که این مزاج خود را زیر مراقبت خود بگیرد . این مریضان  
 میتوانند چیز های دیگری برای خود انتخاب کنند ، اما بدبختانه ، آنرا تکلیفست می را  
 بر گیرند ، و لافک خود پسندی را ترجیح داد ، و آنکه بدردهیستیمربامبتلا است اصلاً میخواست که  
 به درد نمارض کند . و پیش از این که این اعمال عقده ها شوند ، ذاتاً میولی بودند که کسبی  
 و اختیاری محسوب می شدند . و انسان نباید در قبرستان خواب کند تا خواب پریشان نه بیند .  
 اگر چه قرار گرفته هید فیلد : مسئولیت در چنین حالات غالباً ریشه خود را در طفولیتی  
 میرساند که آنوقت کسی مسئول شمرده نمی شود . و از طرف دیگر اساس اکثر این  
 عقده ها چیزهای جزوی است که پریشانی اعصاب و بدبختی او ، او را آنقدر فشار داده است  
 که جزاء و عقبایی را که دیده است ، بارها بر کتف او افزونی گزیده است . و هر چه

که بدواً موجب مسئولیت اولی او بوده است، کاری است که گذشته، و او کنون مریضی است که از اختیار خود بیرون است. او غریقی است که باید فوراً از آب کشیده شود و زیر علاج اعباده اعمال شش و قلب گرفته شود. نه اینکه فوراً بملامت آن پیر دازیم و لو که غرق او در اثر بی مبالائی خودش بعمل آمده باشد.

درین موقف مسئله مسئولیت چیزی است که نه بدماغ مریض و نه بفکر طبیب میرسد و چیزی که باید در نظر باشد، همانا معالجه فوری اوست. زیرا طو ریکه هید میگوید: ملامت خاصه ضعف و مدد نتیجه قوت است.

ولی کسی که به ضلال و انحراف اخلاقی گرفتار است، و لو که مسئول هم شناخته نشود، نباید که او را آزاد بگذاریم که کیف مایشاء برود. ناپلیون خوب کرده بود که سادی را بدارالمجانین فرستاده بود. کسی که این امراض را دارد، همانند کسی است که امراض مسری دارد. اشخاصی که امراض مسری، مانند جذام و امثال آن کریبان گیر ایشان شده است، و لو که مسئول این امراض شناخته نمیشوند، باز هم باید که ایشان را از دیگران جدا ساخته و مردم را از شر مرض شان نجات دهیم؛ و در عین حالی که ایشان را از دیگران دور می سازیم، باید بمعالجه ایشان نیز بپردازیم. اگر یک فرد بشر، مسئول مریضی خود نشود، جمعیت بشر از مسئولیت آن شانه تهی کرده نمیتواند، که مخصوصاً باید برای محافظت اخلاقی او اقدام نماید. شخص عربان، اگر چه شاید مسئول این عادت خود نباشد، ولی شاید که برایش اجازه داده شود که این خوی زشت خود را بدیگران نیز سرایت دهد. جمعیت مسئول این است که حیات طبیعی، و هم حیات اخلاقی را صیانت نماید. اگر کسی اینطور منحرف های اخلاقی را سربله میگذارد، مانند آن است که برای شخص دیوانه، باخنجر تیز، میدان ناخت و تاز آزا دانه میدهد.

این نقطه هم باید در نظر باشد که جمعیت، نه تنها به حفظ اخلاق خود، و اعضاء و افراد خود مسئول است، بلکه مسئول این منحرف های اخلاقی نیز هست، زیرا که این ها، این مرض و این انحراف را از جمعیت و اعضاء آن کسب کرده اند. اگر دختری به ورشکسته کی اصاب گرفتار شده، و اصل مرض او در آن است که عرضه میل جفتمی واقع شده است

و یا شخصی که عریان زندگی میکند، و یا بمرض سا دیزم گرفتار آمده است، همه این مریض‌ها، مرض خود را از جمعیت گرفته اند، و جمعیت مؤظف است که این مریضان خود را که خودش و اعضایش، سبب مرض ایشان شده است، معالجه کنند. نه اینکه تنها به مجازات این مریضان بپردازد زیرا بگفته هیدفیلد: غایب عدالت این نیست که بر فرد ظلم نماید.

(٦) اعجاب به نفس: دوره انکشاف علم النفسی انسان، قرار گرفته هیدفیلد،

همانا بین سه و چهار سالگی است، که طفل در این وقت شعور ذاتی خود را نمایان می کند و از خود مستشعر میگردد. طوری که دوره انکشاف اخلاقی، یعنی دوره مثالیت (ابدیالزم)، در اواخر دوره مراهقی صورت میگیرد. در دوره های اول حیات، چنانچه می بینیم، اطفال، وضعیت خود را جانب دنیا حس میکنند، و ترس و تشاؤم و احساس اینکه کار دنیا آسان است و یا مشکل، بوفق عدالت است و یا بر خلاف آن، در ایشان پیدا میشود. ولیکن مهم تر از همه این ها این است که طفل در این وقت، وضعیت خود را جانب خود نیز تشکیل میکند. در عمر سه سالگی، طفل پیش از همه چیز، در خود می بیند، و همان چیزی را که در آن وقت از خود خوانده است، تمام وقت با او می ماند؛ و حتی خلق و ذات فردی او را تشکیل میدهد. و همین تصویری را که مادر او را در باره خود میکنیم، اگر طبعاً خیلی ها زیاده و مبالغه آمیز باشد، طبیعی است که باید پس پا شود و شکل عقده را بخود بگیری؛ و همین عقده است که بشکل اعجاب بنفس تظاهر می کند.

مهم ترین انواع عقده ها، همانا آن خاطراتی است که دور مرکز مفکوره

«خودی» حلقه می زنند؛ و عبارت دیگر، همان اعجابی است که ما از خودی خود داریم که این اعجاب کمابیش، در همه درجات شعوری و غیر شعوری خود، بملاحظه میرسد. در وقتی که این اعجاب بسیار شعوری باشد آنرا خواب روز و با اصطلاح خود (خیال پلاو) میگوئیم، و وقتی که این خیال پلاو را می یزیم میگوئیم که (ریش گاو) شدیم. مانند آن شخصی که از ضعف فطری، خود را یک مبارز و یا یک پهلوان و یا یک کشاف زمین میداند. و این خواب ها و خیال ها تماماً شعوری است؛ و انسان از آن ها بکلی مستشعر است. ولی

کلمهٔ اعجاب، بیشتر بجائی اطلاق میشود که این خواب‌ها، نیم شعوری و با تقریباً تماماً غیر شعوری باشد.

دیوانه که کلاه کهنهٔ خود را کج نهاده و دست بسکمرزده و بطوری در بین خیابان بغرور میرود که گوئی جنگ دوم جهان را فتح نموده است، آیا این حرکات آن مردك، تماماً از محرك و از مفكوره و از جذبات عاری است؟ او در حقیقت به ده می‌خندد و میگوید چطور مردم احمق می‌باشند که انسان را بلباس اومی‌شناسند، و از جوهر ذاتی من که زمانه ماندم من نژائیده است، خبر ندارند. خیر! روزی خواهد آمد که سانحه پیدا شود و آنوقت دیده خواهد شد که من که بودم و چطور مدتی از نظر ظاهر بین ایشان پنهان شده بودم! ولی آنگاه عذر این مردم پذیرفته نخواهد شد.

و گاهی می‌شود که تخیل شعوری انسان تماماً برخلاف آن اعجابی باشد که انسان بطور غیر شعوری از خود دارد. هید فیلد، خانمی را روایت می‌کند که او از اینکه قابل توجه کسی نبود خیلی‌ها خاطر شکسته و مأیوس گشته بود. ولی در اثر تحلیلالات معلوم شد که او در ماتحت الشعور خود آنقدر به نفس خود معجب بود که کسی را از خود قشنگ تر نمیدانست.

آرزوی ماتحت الشعوری بعضی اشخاصی که هضم نفس می‌کنند، این است که مردم این هضم نفس شانرا باور نسکرده؛ و سخنانی را که از اعجاب نفس شان نشئت میکند باور کنند. یکی وقت بازی شطرنج گفت: «من چقدر احمقم!» ولی وقتی که حریف او در جواب گفت: «مقصد شما از زحمت اظهار این حقیقت چیست؟» آن مردك بخشم شد و این خشم او بصورت غیر شعوری علامهٔ این بود که او بر رغم آنچه که میگوید، باندازهٔ زیادی به نفس خود معجب است.

بعضی مردم، اعجاب خود را که به نفس خود دارند، بطور غیر شعوری در طی مذاکرات خود منکشف می‌سازند. مردی را هید فیلد روایت میکند که هر گاه او را متکبر می‌خواندند؛ درد فاع از خود میگفت: «من فی الحقیقت نسبتاً متواضعم». گویا نامبرده میخواست بگوید: نسبت بآنچه که من در خود می‌بینم و حق دعوی آنرا دارم، کمتر دعوی می‌کنم؛

ولا جرم چون شاخ یرمیوه، سر خود را خم نموده ام، هید فیلد دیگری را نیز روایت میکند که میگفت، من خود را هیچگاه عبقری ندانسته ام، بلکه خود را در علم، از فلان استاد و فلانی نویسنده، کمتر و کمتر می شناسم. ولی همینکه خود را بآن دو نفر بزرگ مقابله می کند علامه این است که بنفس خود خیلی معجب است.

بعضی از علماء روحی این اعجابات اخلاقی شخص را نقابی می دانند که تارسانی های جدی اخلاقی او دروای آن مضمحل است. این قسم اعجاب بنفس، بسیار زیاد در بین مردم شایع است و کمتر کسی است که باین نقص خود مستشعر باشد.

ولی اینجا به گفته هید فیلد، سوالی پیدامی شود: آیا ما نباید که بطرف کمال پویان باشیم و مصدر اعمال بزرگ شویم؟ پس فرق بین اعجاب بنفس انسان و بین ایدال او چیست؟ آیا ایدیل در حقیقت، در اصل، وهم در ماهیت، وهم در تاثیر خود، و بالاخره در ظاهر خود، از اعجاب بنفس فرق هارزی دارد.

بلی! فرق هر دو در همه جهات ظاهر است. ایدیل موجب کفایت ذاتی میشود و به غایه تطبیق میگذرد، و اعجاب بجائی نمی رسد. مثلاً: اگر آرزوی ما نزد همه مقبول باشد و ما را در حذات مامسعود بسازد و هم ما را مصدر خدمت و رفاه بیشتری هدیگران بگرداند، پس شبهه نیست که این آرزو ایدیلی است، نه اعجاب. و اگر این آرزو ما را افسرده می سازد و فشار میدهد، پس یقین است که این اعجابی است. مریمضانه. اگر بلند پروازی ما، موجب فعالیت زیاد می گردد، و تمرینك بار می آورد، یقین است که باید ایدال حقیقی پیدا شده شود؛ و اگر این حس علویت، موجب حرمان و بی اعتمادی و ورشکسته گی می گردد، پس باید دانست که این بلند پروازی، بیش از مرض چیز دیگری نیست. خاصیت ایدیل این است که ما را طرف کوشش تحریک و تقویه می کند، و اگر این خاصیت تحریک و تقویه، دران موجود نباشد، پس نمیتوان آنرا ایدیل خواند، بلکه اعجاب مریمضانه است که انسان بنفس خود دارد و مرض خود بینی انسان را تقویه و تنمیه می کند.

اعجاب بنفس (خود بینی - خود ستائی - خیلاء)، از ایدیل (مثال کمال) در نقاط

ذیل فرق دارد :

(الف) در مبالغه . (ب) در اصل روحی . (ج) در وحدت ذاتی . (د) در تاثیر .  
(الف) : اعجاب ما زیاده تر مبالغه آمیز است ' زیرا نتیجه آن است که در طفلی اهمیت ذاتی و یاذهانت فطری را بطور مفرطانه در ماتلقین کرده اند . اعجاب بنفس می خواهد که مستقیماً جانب آفتاب پرواز کند ' ولی ایدیل معتدل است و پرواز خود را از چند زرعی شروع می کند ' و اخیراً خود را در اعماق جونیلگون میرساند . ولی طوریکه هید فیلد میگوید : «ا کار یوس» (۱) با بالهای شکسته بدریا می افتد و از بین میرود . درست است که باید بکشیم که کارهای بزرگ بکنیم ' ولی نه باینطور که به تصور اینکه ما باید دنیا را فتح کنیم ' به پیشگاه عجب و غرور خود چابلوسی نمائیم .

(ب) در اصل روحی : ایدیل جزو عواطفی است که بطور شعوری قبول شده است و عجب نتیجه مریضانه عقده است . پس ایدیل شعوری است و انسان شعوراً نصب العینی دارد ' ولی از باب عجب ' چون بدو آرزوی محال داشته و چون طبیعی است این طور آرزو اظهار شده نمیتواند ' لاجرم پس پامیشود و عقده می گردد و بماتحت الشعور ته نشین می شود و از اینجا فعالیت می کند .

(ج) در وحدت ذاتی . ماهمیشه بطور غیر شعوری ' خود را با عجب ها و خود بینی های خود توأم می یابیم ' ولی نه با ایدیل خود . شخص خود بین ' همه آن چیز هایی که جزء شخصیت او است در نظرش بلند و قدسی است . آب و گل ' قدوقامت ' حس و شعور او ' همه چیز های ممتازی است که مخصوص خودش می باشد ؛ و حتی ساعت بند دستی او که از کارخانه «اومیکا» است و نزد اکثر مردم موجود است ' ذاتاً چیز دیگری است . و دیگر حتی آن کارخانه نیز نمیتواند باز آنطور ساعتی بسازد . و اگر روزی قلم را می کشد و بر چیزی امضا می کند ' ولو که حتی امضای او املائی هم ندارد ' باز هم آن يك کار فوق العاده ایست که مخصوص خودش می باشد ' زیرا آنطور قلم کشیدن ' و آنطور بدست گرفتن و باز مالك آنطور يك قلم «پارکر» شدن ' و باز بآن وضعی که امضا نموده است امضا نمودن ' حقیقتاً آنطور کاری است ' که خودش فوق العادگی آن کار می داند . و حتی این دانستن او هم موهبتهای است که تنها بخودش اعطا شده است .

(۱) Acarius در اساطیر یونان . با بال های مومین از جزیره (کریت) جانب خور شید پرواز نمود ، ولی بال های او بحرارت خور شید گداخته شد ؛ و نامبرده بدریا افتاد و غرق شد .



چال او در شطرنج ، فیراوبر مرغابی ، مکالمهٔ ارباب نیلفون ، آن سکریت کشیدن او ، و آن مصافحهٔ او ، و آن نهادن کلاه بران حصهٔ مخصوص سر ، که سر آن تنها بخودش الهام شده است ، کارهایی است که تخصص آنها بعد از صد ها قرن ، نصیب يك مرد مسعود و انیق و عاقل و نکته سنج می شود .

مادر عالم عجب ، ارجمندترین و پاک ترین و محبوب ترین و مهم ترین و خوش خوی ترین مرد مان گیتی می باشیم ، و چون این عجب با حقیقت در تنازع است ، طبعاً موجب ورشکستگی اعصاب ما می شود .

( د ) در تائیر : خیلی جالب دقت است که بینیم چطور انواع عجب در وجود ما تائیر هائی دارد .

( ۱ ) : شاید عجب تائیر سوئی بر ذانیات ما داشته باشد . ( ۲ ) : شاید بگوئیم که بر طبق آرزوی عجب و خود بینی ، زندگی کنیم ؛ وای چون نمیتوانیم آنرا عملی کنیم ، ممکن است که ازین تنازع ، ورشکستگی اعصاب تولید گردد . ( ۳ ) : شاید عجب آنقدر مفرطانه باشد که در راه آرزوی خود بینانهٔ خود ، نتوانیم که از خوف نا کامی ( که یقینی است ) جرئت برداشتن قدمی را بنمائیم . يك حصهٔ بزرگ مریضانی که به فقدان اراده دچارند ، ازین است که ایشان از خود ؛ کارهای فوق العادهٔ توقع می کنند .

( ۱ ) یکی از خود بینی های طفولیت ، این است که طفل بخود قوت فوق العادهٔ تخیل می کند و رفته رفته ، این تخیل عقده می شود که صاحب آن در آخر عمرش این که خود را خیلی مهم می پندارد ، گرفتار می شود . به طفل دیگری متواتراً گفته می شود که چقدر زیرک است . این طفل اخیراً به عجب این که همه دان و هر چه دان است ، دچار می گردد ؛ طفل دیگری که همیشه می شنود که چقدر طفل کاملی است ؛ در نتیجهٔ دروغبندی پیدا میشود که من از خطا معصوم می باشم . این طفل در آخر ؛ چیزی می گردد که بگفتهٔ هید فیلد حس تحمل را می بازد و هیچگاه نمیتواند انتقاد و ملامت را برداشت کند . عجب فوقیت آخر ، به غرور و خود فریبی منجر شده و انسان از دوستان خود متوحش و نفور می گردد ، و طبع سلطانهٔ او برایشان نمایش میدهد . عجب جمال ، آخر به خود نمائی مفرط و به حسدمی کشاند ،

و عجب اینکه من شخص خوبم عاقبت به خود پرستی و مراقبت و احتساب دیگران، می انجامد .  
 و از طرف دیگر، اگر طفل زبرلت و کوب و دشنام تربیه شود، نیز شخص پست فطرت  
 بار آمده و ایک هیو لای ترسنده و برده منش و غیر معتمد بر نفس خود و پذیرنده بار  
 مذلت، می گردد.

(۲) اگر یک عقده عجب، در انسان موجود باشد، شاید اثر آن در ذاتیات  
 شخص تبارز کند، ولی اگر دو عقده عجب در شخص موجود شود، آنگاه اثر آن در  
 اعصاب نیز ظاهر میشود و ور شکسته گی و بی نظمی بار می آورد. زیرا طوریکه گفتیم  
 نفس، صحنه تنازع دو عقده میشود که بی نظمی عصبی بار می آورد، ولی اگر یکی ازین  
 عقده ها موجود میشد و دیگریش نمی بود، موجب بی نظمی عصبی نمی شد. که مجا دله  
 ذات البینی هر دو عقده، باعث این ور شکسته گی شده است.

ولی اگر طفل، عرضه این هر دو عقده میشود، و اگر این عرضه شدن در یک وقت  
 معین زند گی و در ابتدای آن باشد، پس نتیجه آن خطرناک است، اگر طفل در یک وقت  
 از طرف یکی از ابوبین خود خیلی ها ناز ببیند، و از طرف دیگر، خیلی ها به بدمهری مقابل  
 شود. یقین است که در بین روح او مجادله صورت می گیرد و طفل نمیداند طوری که  
 یکی از ابوبین او میگوید: فرشته معصوم است، و یا بگفته دیگر شان. شیطان مطلقاً  
 است؛ و این منازعه بین این دو عقده دوام میکند، تا طفل مذکور جوان می شود و بعد  
 از آن تاز ما نیکه بنیه او میتواند این تنازع را تحمل کند، نارمل خواهد بود، ولی  
 حینیکه بنیه او ضعیف میشود؛ بنای ور شکسته شدن را می گذارد. در بسیاری اشخاصی  
 که به مرض نیوروسس گرفتارند، دیده میشود که در این هر دو عنصر مجادله، بدرجه وافیه  
 مبالغه شده است؛ و ازین است که در هر خاندان، کوچک ترین اطفال شان به نیوروسس  
 (عصبیت) دچار می گردد. اگر چه میگویند که «طفل های یگانه» خاندان، همیشه از حد  
 نارمل خارج اند، ولی تجربات اخیر، طوریکه هید فیلد میگوید، نشان میدهد که تماماً  
 اینطور نیست و طفل های یگانه عائله، دارای بی نظمی اعصاب نیستند؛ و اگر چیزی دارند  
 تنها اینطور یک نقص سببیه است که فقط دارای یک نوع عجب و خود بینی شده اند.

ولی از طرف دیگر، تقریباً ۷۵ درصد از مریضان بی نظمی عصبی، کسانی می باشند که عملاً خردترین طفل خاندان بوده اند، یعنی تا وقتی که سه ساله شده اند خردترین محسوب بوده اند تا این دوره سه سالگی، به طفلی که خردترین طفل خاندان است خیلی ها خطر ناک است. این طفل از طرف مادر و پدر بیشتر تملطف و ناز می بیند و از برادران حسود هم بهمان اندازه به دشنام و چندك مقابله می شود، و برای اینکه عقدۀ حقارت خود را که نزد برادران دارد، جیمیره کند، در آن عقدۀ عجیبی که در آغوش پدر و مادر دارد، بیشتر پناه می برد. ورشکسته گئی همیشه برای این است که عجب را محافظه کنند، مردی که به عرق النساء و ظفی گرفتار میشود، اگر باین مرض گرفتار نمی شد، چه کارها بود که از دست او نمی آمد. او بدل می پروراند: که من يك كشتی گیر بسیار خوب، شهسوار و هم نفیس باز کا ملیم، بحاش بسیار ماهر، حاضر جواب و بذله گویم. شمع انجمن و نراد چیره دستم، بر روح و روان دیگران حکمفرمائی دارم. مددگار اخلاقی بیکسان جهانم، و مشعل بردار روحانی کسانی هستم که در تاریکی مادیت می باشند. البته اگر نامبردم باین درد مبتلا نمی شد، باید که قرار گرفته می دید، همه این کارها را می کرد. پس باو ظلمی گفته نمی شود که اینگونه دردی دروید! میشود و وثیقه معذوریت را بدست او میدهد. ورنه بالضرور با متحان دعوت می شد، و آن وقت جوز یوچ او آشکار می شد.

اینك ما تا يك اندازه زیادی در بارۀ عقدۀ هاتذکرانی دادیم، ولی تا كنون درباره اینكه کدام چیز است که این خاطرات را مهجور و پس یا و افسردۀ می سازد، و موجب تشکیل عقدۀ می شود، چیز معتنی به نسگفتیم.

آری! قوه که میلان های سابق بدوی و خاطرات را فشار میدهد، همانا «خودی» است. اگر خودی این میلان های اولی را فشار ندهد و پس پای نسازد، شاید روزی این میلان ها بتوانند خود را در حیات ظاهر سازند، و شاید بطور طبیعی منكشف گردند. و چون كنون که بواسطۀ انانیت (خودی) غیر صحتی و بی شعور، مغلوب و منكبوب شده اند، دیگر نمیتوانند که انكشاف كنند، بلکه در حبس و تبعید، بهمان حال بدوی و ناتراش خود مانده و گاهی خود را بهمان حال ناتراش خود به شعور میرسانند، ولی اگر میلان خود نمائی و حس تبارز طفل، بشدت رانده نشود

و پس پای نگردد، شاید روزی فرصتی داشته باشد که بطور طبیعی، در یکی از اشکال تعبیری هنروری، مانند نطق و یا نویسندگی، انکشاف کنند، ولی چون توسط خودی پس پای شده است؛ کنون نمیتواند که منکشف شود، و طبیعی است که بحال طفولیت و بدویت خود می ماند، طوریکه می بینیم، عقدۀ عربانی، خود را در سن های مابعد، بحیث یک علامۀ مرض، بشعور میرساند، و آن هم در صورتی که انانیت فشاردهنده، بسببی از اسباب، ضعیف شده و یا از زمین برود. پس این علامات مریضانه، همیشه میلانهای غریزی میباشند که برای اظهار خود، فرصتی نیافته اند.

کنون آشکار خواهد بود که قوۀ فشاردهندۀ میلانهای غریزی و ابتدائی و هم موجب عقدۀ ها، همانا عجب به خودی و یا خودپرستی است. همین خودی و یا عجب به خودی است، که میلانها را فشار میدهد؛ و لازم نیست که همین خودی، خودی حاضرۀ ما باشد. و شاید آن خودی باشد که کنون از بین رفته است.

ما هر چند منکشف میشویم، بهمان اندازه دارای خودی های متعدد می گردیم، که می آیند و می روند، مابک خودی را در سه سالگی و دیگری را در هشت سالگی و دیگری را در ده سالگی و سیزده سالگی و هر ده سالگی داشته ایم، و در هر عمر ما خودی ما، آن میلان هائی را پس پای ساخته است که بطبع او ناسازگار بوده است. ولی سوابقی که بیک مرحلۀ زندگی ناسازگار است، لازم نیست که بمرحلۀ دوم هم ناسازگار باشد، بسیار واقع می شود: میلان هائی که روزی بطور کورانه پس پای شده اند، کنون بطور شعوری محتاج الید ما می باشند، ولی چون آنها توسط آن خودئی مغلوب شده اند که کنون آن خودی از بین رفته است، لاجرم اگر آن میلانها در آن وقت پامال نمی شدند و از بین نمی رفتند، کنون موقعی بود که از آنها کار گرفته می شد. زیرا که خودی کنونی، بآنها نیازمندی های زیادی داشت، و این بذات خود دلیلی است، بر اینکه فشار دادن و پس پای نمودن میلانها، یک کار غیر شعوری و یک عمل کورانه است.

آری! حق است که: «رستگار شد کسی که نفس را تزکیه کرد، و محروم گشت کسی که آنرا پوشید و آلوده ساخت».

(۳) عجب خودبینی چیزی است که کوشش های اخلاقی را مانع میشود، بلندپروازی زیاد، محض يك نمايشی است از فریب بزرگی که از خود خورده ایم و می خواهیم بر دیگران دعوی فوقیت نمائیم، این بلندپروازی ها، بگفته هیدفیلد، غالباً يك عنوان چاپلوسانه ایست که برای کسالت و بیکساره گی خود می دهیم، چه فضیلتی ب ما بار خواهد آورد! اگر دعوی کنیم که ناممکن را ممکن ساخته ایم؟ این گراف ها نقابی است بر روی عطاالت ما، و کاری هم اگر کرده بتواند، همانا تاثر سوءئی است که بدماغ مریض و بر بیماری های فریب چاپلوسی ما می کنند. ایدیل صحیح عبارت از آن عواطفی است که شعوراً بر گزیده شده؛ و يك غایب است که نسبتاً ممکن الحصول است، نه اینکه اظهار بالغه آمیزی است از کدام عقده مریضانه که از خودبینی نشئت کرده است، و ازین است که ایدیل، اراده ما را برای کار تحر يك و تقویه میکند.

## (۷) معالجات: ما تشوشات سلوك را به چهار دسته تقسیم نمودیم: (۱) امراض

عضوی. (۲) امراض وظفی اعصاب. (۳) امراض اخلاقی. (۴) گناه.

امراض، عضوی که به ابواب و فصول کدام کتاب اخلاقی هیچ ارتباطی ندارد و مخصوصاً از راه معالجه خود، با زهم نباید که از نظر اخلاق دور باشد. مخصوصاً که علم اخلاق، فرقی که از علم قانون دارد، این است که بیشتر بر اراده و اختیار و نیت، تکیه میکنند. و حتی شرع هم بر مریض حرجی قابل نشده است: بهر حال، تصور امراض عضوی، نباید از نظر شخصی که به مطالعه اخلاق مشغول است دور باشد، ولو که علاقه به معالجه امراض عضوی نمیگیرد و نه هم باید بگیرد.

دسته های (۲) و (۳)، یعنی امراض وظفی اعصاب و امراض اخلاقی، با اینکه در علایم و آثار خود از هم جدا بند، ولی چون در منشأ خود با هم نزدیکی دارند، بهتر است آنها را از پهلوی معالجات نفسی ملاحظه نمائیم، اگر چه بعضی ازین امراض تنها توسط معالجه نفسی علاج شده نمیتواند. مثلاً اگر ورشکستگی اعصاب ازین باشد که در بین دوغریزه مجادله واقع شده، و مثلاً غریزه جفتی با آزر، مجادله نموده باشد، و یا حس حفاظت شخصی با جهاد دینی در تنازع شده باشد، اینجا طبیب نفسی

نمی‌تواند بقدر يك ناصح دینی و با و اعظ اخلاقی ، کفایت داشته باشد . زیرا این منازعه را نمیتوانیم باین صورت رفع کنیم که سیرت های اخلاقی و دینی را در راه جذبات حیوانی قربان کنیم ، بلکه باید اینجا شخصی باشد که بتواند درین مجادله پهلوی آزر و دین را تقویه کند ، تا بر طرف مقابل غالب آید .

معالجات نفسی غالباً توسط تحلیل و اظهار روحیات و هم توسط تغییر ندای صورت میگردد . و این عملیات است که ذاتاً در مقوله علم اخلاق داخل شده نمیتواند . و هم نا اندازه به مهارت طبیب نفسی متکی است ، مخصوصاً تحلیل که تقریباً تماماً کار طبیب است ، ولی در عین حال که این مسائل بیشتر نفسی میباشند ، باز هم به طالب العلم اخلاق بصیرت خوبی میدهد ، و رساله که بنام مقدمه علم اخلاق است ، تماماً از ان مستغنی شده نمیتواند ؛ و ازین است که درین مسائل بطور خاص که ابتدائی تماس نمودیم . عمل تزکیه باینکه آن نیز علاج نفسی است ، ولی میتوان آنرا نوعاً معالجه گفت و نوعاً آنرا مفهوم عنوان آن دانست ، که بهر صورت آنرا نیز در زمره معالجات آوردیم .

و چون در جمله تشوشات سلوك ، یکی هم اعجاب بنفس است ؛ و لو که ضمناً به معالجه آن نیز در طی بیان آن اشاره شده است ، باز هم در باره عناصراً خود شناسی تذکری دادیم ، زیرا علاج خود بینی به خود شناسی میشود .

می ماند دسته (۴) که گناه است و تنها چیزی است که نه تنها موجب نگرانی اخلاق است ، بلکه دین و شرع و قانون همه بصورت دسته جمعی و انفرادی بر خلاف این ردیلت قیام نموده اند ، گناه ، یگانه مرض روح است و انسان و قتی که می بیند که بشر بمقابل این مرض روحی خود چه اندازه ادیان و شرایع و قوانین و علوم دارد ، و برای مرض جسمی تنها يك فن و آن هم طب ، آن وقت امیدی می پرورد که این زنده باشعور ، آخر به سر منزل رسیدنی است ، و هم میداند که این مرض روحی تا چه اندازه خطرناک است . معالجه گناه مسئله است که موضوع هر چهار کتب آسمانی و تمام شرایع و ادیان و کلیه مکاتب فکر اخلاقی است ؛ و علاوه بر ان ، هزاران مجلدات است که از طرف صاحب دلائل ازمارك اوریل گرفته تا غزالی درین موضوع نوشته اند که همه حق و همه صواب است .

ولی اینجا که نسبتاً مجال کوچکترین رساله اخلاقی است، درین موضوع چیز دیگری گفته نمیتوانیم، الا اینکه گناه چیزی است که اراده آنطرف میرود، و نه اراده از آن منصرف نشود، هیچ چیز بدون اراده خدا، آنرا ازین راه منصرف کرده نمیتواند. اراده انسان اگر از اراده خداوند دور میشود، این است که در آغوش گناه پناه می برد؛ و اگر باز اراده خداوند می پیوندد، همان است که به طاغوت کافر میشود و به خداوند ایمان می آورد. پس دوری اراده بنده، از اراده خداوند، گناه است؛ و نزدیکی آن به اراده خداوند مرید، همانا انابت است.

و ازین است که در اخیر این فصل، انابت را بحیث معالجه گناه معرفی نمودیم. ولی این کلمه خاصی که درباره آن چه خوب گفته اند: «بیندیش از کف خاکی بیندیش!»<sup>۱</sup> طلسم عجیبی دارد که روح مجرد و نفس ناطقه انسان را تا چه اندازه بدام می آورد. بورنه چرا روح خدا که درها دمیده شده است بدام گناه افتد، و باز چرا از مرگ بفرسد، و این تنها دو خطری است که از تسو یلات جسم بروح هجوم میبرد، و ازین رو بعد از فصل انابت، درباره ترس مرگ هم تذکری میدهم؛ و از خداوند آرزو مند «یقین» میشویم.

(۸) تحلیل: هید فیلد، تحلیل را عبارت ازین میداند که همه عناصری که از خودی منظم جدا شده است، یعنی همه عقده ها و غریزه های فشار یافته، آزاد گردند و باز به همراه خودی، هماهنگ شوند.

پس قدم اول ما این است که این عقده را بخود مکشوف سازیم؛ و قدم دوم ما این است که جذبات غریزی آنها را از ضمایم مریضانه آنها جدا کنیم؛ و قدم آخرین این است که آنها را نزد اراده و استعمال خود حاضر نمائیم.

این طریق معالجه برای مادی نتیجه بارمی آورد، (۱)؛ علامات امراض عقلی و عصبی مریض را که متکی باین عقده ها است علاج میکند. (۲)؛ جذبات غریزی قوی را آزاد میکند تا بتوانند يك سجیه تمام و کاملی را بنمایانند.

## (۹) تحلیل توسط سلوک: خوانندگان عزیز پیشتر دیدند که عقده‌ها در

سلوک کاری که می‌کنند غالباً این است که خود را توسط «جبره» و «ترشح» ظاهر می‌سازند که کنون باز درین مورد حرف می‌زنیم.

در ظاهر امر، سنجیه چیزی است که سلوک آنرا تعبیر می‌کند و از آن نمایی می‌دهد. ولی تعبیر عبارت از آن نیست که ظواهر سلوک را مد نظر بگیریم، بلکه باید خود را به محرک غیر شعوری آن برسانیم. کسیکه نزد شما از شجاعت‌های کامیابانه خود لاف می‌زند، در حقیقت شمارا ازین که بزدل است آگاه می‌سازد، و این لاف شجاعت او علامه این است که در مقابل انفعالات و آرزوهای خود، دارای همتی نیست. کسیکه اعلان می‌کند که: «پدزم درد نیای کیاست مرد بزرگی بود من هم پسر اویم و این کیاست ارث من است» نشانه واضحی است که او می‌خواهد حس حقیقی کمینه‌گی خود را بپوشاند.

و ازین رو ممکن است که توسط تعبیر سلوک هر شخص، تحلیل کاملی از سنجیه او بعمل آید و محرک نهفته آن سلوک کشف گردد. طبیب روحی که مزاوا این تحلیل‌ات است، اگر چه ظاهراً نظر خود را بصحنه می‌دوزد، ولی در حقیقت توجه اصلی او بطرف آن چیزی است که به پشت صحنه است.

## (۱۰) تحلیل خواب: اگر خواب را بدرستی تحلیل کنیم، می‌تواند که در راه

تحقیق ماتحت الشعور خدمت بسزائی بنماید. زیرا طوریکه نطق زبان شعور انسان است، خواب زبان غیر شعوری اوست.

ولی این طریقه، باینکه افاده‌های بسیاری دارد، باز هم تا یک درجه غیر متیقن و هم تا یک اندازه دور و دراز است. علمای علم النفس عموماً برین عقیده اند که اگر خواب در اثر کدام غذای ثقیل نباشد، باید تعبیری داشته باشد، زیرا اگر به خواب معنی قایل نشویم، گویا بگفته‌های قانون علت و معلول انسکار کرده‌ایم. آیا ممکن است در معلول چیزی ظاهر شود (ولو که یک خواب هم باشد) که آن چیز در علت وجود نداشته باشد، ولی زبان خواب (سیمبولیک) تمثیلی است و مشکلاتی که در راه تعبیر اشیای



سیمبوليك واقع ميشود، این است که هر کدام از تعبیرین 'میتوانند که خواب را براساس آن نظر یانی که نزد خود قرار داده اند' بسهولت تعبیر کنند. و ازین سبب امروز يك خواب خود را اگر نزد چندی از معبران میبرید 'شاید چند تعبیر مختلف از ایشان میگیرید که ممکن است بعضی ازین تعبیرها به بعضی دیگر تما ماً متناقض باشد. شاید نزد یکی ازین علماء علامات خواب تعبیری دهد که متضمن جفتی است، و نزد دیگری علامات آن، اشباح غیر شعوری باشد که در ابتدای حیات در تخیل جای گرفته، و شاید عالم دیگری آنها را سمبول جبره شناخته باشد، و آن يك دیگر آنرا حدیث نفس شمارد، و بالاخره هم شاید کسی آنها را امد و وظیفه تهنیه حیات قرار دهد، که در این طور حالات نمیتوان این طریقه را 'از نقطه نظر علم' بسیار محفوظ و معتمد شناخت.

از همه عجیب تر این است؛ که بروایت هیدفیلد، بعضی محملین در حافظه خود؛ گویا قاموسی را جای داده اند، که يك ستون آن علامات نبشته شده و بستون مقابل آن تعبیرهای آن را ثبت کرده اند. ازینکه خوابها رول بزرگی در کشف حالات اندرونی مریضها بازی میکنند؛ چیزی نیست که قابل انکار باشد و هم نباید از آن زحمات مفید و عالمانه علماء نفسی، که درین باره کشیده اند، انکار کرد. ولی تطبیق آنها کار مشکلی است هر کس آن را نمی تواند بحیث يك ذریعه کافی و شافی، درین باره استعمال نماید، و این کاری است که علماء بزرگ، رامانند فروئید، خسته ساخته است.

ولی بسیار شده که خواب 'خودش عقده هارا بشعور رسانده است' و بسیار شده که مریض های عصبی و یا اخلاقی، همینکه بمبار دمان را بخواب دیده اند و عقده های دهشت جنگ بشعور ایشان رسیده است، از علایم امراض خلاص شده اند. ولی خواب غالباً بطور مستقیم، عقده هارا نشان نمیدهد و بطور سیمبوليك بآنها اشاره میکند که غالباً صاحبان خواب، آن رموز را نمیدانند، و باید طبیب آزموده نفسی، ازین خوابها، به کشف عقده هارا، یابد. مثلاً خانمی که ورشکسته گی اعصاب او ازین بود که غریزه جفتی او به غریزه مادری موقع نمیداد روزی خواب دید که شوهرش در لکه چربی کوچ خانۀ ملاقات او فرو رفته ناپدید شد، و یا اینکه خواب دید که پستان های او بزرگ شده است. درین مورد تمهات طبیب روحی بود که دانست این خانم بناء دارد دلش از شوهر قدری دور شود و جانب اولاد مایل آید.

(۱۱) تجلیل‌ها ببطه: همه علامات عصبانیت که در حیات انسان نشست میکنند

علامه مجادله جذباتی است، و بجاست اگر تصور کنیم که توسط پیروی این علامات و به تعقیب نقش قدم آنها، میتوانیم آنها را به اصل آن‌ها رسانده و سبب اصلی آنها را بیابیم. بهترین طریقه که بتوانیم سجدۀ اصلی انسان را ذریعۀ آن درک کنیم، این است که خود را بر چشمۀ اصلی آن که در طفولیت بوده است برسانیم. روحیات اشخاص سالخورده، خیلی‌ها پیچیده است و خیلی مشکل است که بتوان محرک اصلی و علت اولی ایشان را درک کرد، زیرا که عوامل زیادی در آن مداخله دارد. ولی در طفل، سجدۀ به بسیط‌ترین شکل خود وجود دارد و وقتی که اگرما کلید سجدۀ او را بدست آوریم بعد از آن میتوانیم همه حالات سجدۀ او را کشف و تعبیر نماییم، مثلاً طوریکه هیدفیلد میگوید، مشکل است که بحالت موجوده بتوانیم موجب بیکاره گی و یا بی اراده گی شخصی را کشف کنیم، ولی اگر بدورۀ طفولیت اور جوع کنیم، می بینیم که در آن دوره، طفل، آرزوی شدیدی به تحسین می‌پروراند و در عین حال مادر او هم مراقبت شدید اخلاقی را بدرجۀ داشته است که طفل از ترس اینکه مبدا کاری را خراب کند، بهتر میدیده که اصلاً کار نکند؛ و این چیزها بوده که باعث بیکاری او شده و در عین حال موجب بی نظمی مزاج او هم گشته است. شخص مذکور تا کنون شوق مفراطی به تحسین دارد و تا کنون از اینکه مبدا کار را خراب کند، فوق العاده

هر اسان است.

طریقه جستجوی علت اصلی مرض که از خاطره مریض فراوش شده است و تا کمتر فروئید آنرا «مقارنه آزاد علامات»، گفته است قرار نوشته هیدفیلد این است که مریض در يك حالت آرامی و در يك وضع نیم خواب، و در حالات مشکلتی، به خواب مقناطیسی و نوشتن اتومات و رسامی غیر شعوری گذاشته میشود، زیرا تا وقتی که فکر در کوشش این است که گذشته را بیاد آورد، طبیعی است که عقده‌های معارض، جستجو را مانع شده مشوش و مغشوش میسازد، ولی اگر دماغ آرام بماند و از بحرانات عاری گردد و مفکوره اصلی علامات بدماغ اشاره و تلقین شود، شاید اشباح و تصاویر حادثات اولی بدماغ آمده و بالاخره نوبتی به اسباب اصلی و اولی برسد.

وقتیکه حوادث و واقعات را خواه بصورت مذکور فوق و یا برنگ دیگری دانستیم شاید بعد ازان بتوانیم قدمی فراتر بگذاریم و مجادلات جذباتی را که با آن حوادث توأم بوده است نیز کشف کنیم، کشف این مجادلات بارها موجب معالجه علامات شده است ولی تماماً نمیتواند که گریبان ما را از شر عقده هائی که موجب این علامات شده است خلاص کند و ازین رو وظیفه دوم ما این است که باید اصل آن عقده را نیز کشف کنیم و اینرا نیز بهمین طریقه (مقارنه آزاد علامات) اجرا کنیم.

ما باید از علامات رفته رفته خود را به اصل تاریخی آنها برسانیم، و عقده های جذباتی را که از آنها نشئت نموده است دریابیم، و فرض کنیم که هنوز مجادله جذباتی موجود است، و در عین حال علت علامات مصر و مبهم را کشف نمائیم و بالاخره عناصر عقده هارا باهم اینطور تطبیق دهیم که همه را زیر مراقبت شعوری اراده بیاوریم.

تحلیلات هابطه چنانچه دیدیم طریقه بسیار مستقیم و بسیار سریع التاثری است که گذشته شخص را از سجدیه فعلی او دریافت میکنیم. و ما به گذشته او ازین سبب توجهی میکنیم تا توسط آن، حالت حاضر را بخوبی درک کنیم.

طریقه تحلیل نازله که شرح آن گفته شد بما قدرت میدهد که نه تنها اصل مرض را میشناسیم بلکه ازان گذشته که با آن متیقن هم میکنیم. ما شاید که ضعف سجدیه خود را بدانیم ولی با آن متیقن نباشیم، فرق بین شناسائی و بین ایقان این است که ایقان شامل يك روح جذبی است که محض شناسائی نمیتواند شامل آن شود، و تنها ایقان است (ونه محض شناسائی) که موجب علاج مرض میگردد. ممکن است که انسان حقیقتی را درک کند و بشناسد ولی ازان استفاده کرده نتواند. ما شاید که بشناسیم که ما مغروریم ولی این شناسائی بحال ما مفید شده نمیتواند تا روزی نرسد که به تکبر خود یقین کنیم، شاید ما بر ای خود خطائی را قایل شویم تا انتقادات دیگران را خنثی بسازیم، و یا شاید چنین نمایش دهیم که ما خود خواه و یا گناهکاریم که دیگران را بخود معتقد بسازیم. تا ما را، راستگو، راسته-کار بدانند و یا شاید خود را بخطائی معترف بسازیم تا پر دیگران را بخواب کرده و ضمناً با آن کار ادامه بدهیم، ولی طوری که هید فیلد میگوید: ایقان در جائی است که جذبات مابقابل

آن خطا عکس العملی دارد و انفعالات آنرا تعقیب میکند، و خاصیت جذباتی عقده‌ها بنای رهایی را میگذارد، و این آزادی لهجه عقده‌ها چیزی است که در راه معالجه ضروری و هم طبعاً برای علاج کافی است.

ولی ساده‌ترین و آسانترین راهی که بتوانیم حالات حاضر مریضانه خود را ایقان نمائیم، این است که آنها را با اصل آنها تحلیل و ارجاع کنیم. و باین طور، یک سپاهی را، توسط تحلیل نازله، و این در میان همان رستاخیزی که دیده است بپریم، که در اینجا به نقب پریده بود؛ و باین صورت ترس فشار خورده او را آزاد کنیم؛ و بامثالاً تجارب جفتی کودک را که بواسطه ناسازگاری آن وقت، مدفون شده است، تجدید کنیم؛ و مریض را بگذاریم که فریب خود را، تحقیر خود را، عادات ظالمانه خود را، بزدلی خود را، خود خواهی خود را، و بالاخره ذوق‌های منحرفه خود را، بچشم خود ببیند.

سوالات: سوالات و جوابات ذیل که هید فیلد ذکر می‌کند می‌توانند که وجه و دلایل این معالجات را شرح دهد:

(الف): از شور دادن گذشته چه فایده؟ و چگونه این کار موجب علاج میشود؟  
بلکه بالعکس این کار سبب آن میشود که مریض بدتر شود.

(ب): هر چه باشد، طوریکه گفته اند، فشار و ممانعت، طریقه طبیعت است، ما نیز باید فشار دهیم و جلو گیری نکنیم، اگر ما غرایز خود را جلو گیری نکنیم غرایز غرور، جفتی، ترس و کین، چیزهایی است که ما را خیلی هابد میسازد، و ما ناخواه بدعش و بداخلاق میگردیم؛ سپاهی بزدل میشود، مرد کین کش، ناقابل تحمل میگردد، و ما از حلیه انسانی بیرون میشویم و بعد ازین دیگر محال است که جمعیت، رشته و شیرازه داشته باشد.

(ج): چه باید کرد باین غرایزی که پرورده ایم؟ آیا نباید امر اض عصبی و اخلاقی خود را به بهای اخلاق خود معامله نمائیم؟ کمون از سوال (الف) چنین جواب میدهم: درست است که بروی کار آوردن عقده‌های زشت و نااملایم دیگر فایده ندارد بجز اینکه مریض را بدتر کند. و بهتر است چنانچه گفته اند (گذارید کین فتنه خوابیده باشد) خانمی را مجبور ساختم، که تجارب بد حقارت گذشته را بیاد آورد؛ و بامردی

و اوا دار نمودن که واپس رفته و بین آن مخاوفی که آنرا در چهارسوی حیات فراموش نمود هاست ، بارد یگر زندگی کند ، بجز اینکه حالش را از بدتر کند دیگر حاصلی ندارد .

درین شکی نیست که ما باید ازین کار اینطور نتیجه را متوقع باشیم ، و از روی اصول هم باید همینطور باشد . ولی تجارب ما بالعکس ، چنان نشان میدهد که اگر عقده را بشعور ببر سانیم ، عملاً حالات مریضانه آنرا علاج میکنند . مریضی میگفت : « امریست فوق العاده که تذکر این چیزهای مخوف ، انسان را بسیار بهتر میکند » ولی از نقطه نظر اصول هم این کار وجهی دارد و عقاید درین باره مختلف است :

يك نظریه این است که جذبات فشار دیده ، مانند بخاری است که در فشار محصور است و هر دم از آن خطری متوقع است که انفلاق کند و یا ضرری تولید نماید . ولی وقتی که ما جذبات را به طرف شعور رها میکنیم ، مانند آن است که روزنه بخار را باز میکنیم و آنرا بیخطر میسازیم . کسیکه میبیند ، مریض از بین عملیه تذکر تجارب جذباتی خود عبور میکند و علامات مرض آن تخفیف یافته میرود ، یقین میکند که این يك علاج قابل تعریفی است . ولی صرف آزاد شدن عقده ها ، موجب علاج شده نمیتواند ؛ کار اساسی آن است که عقده ها را بشعور برسانیم مثلاً : يك مریض که حسب روایت هید فیلد مرض ریشه شدید سر داشت ، بخواب مقناطیسی آورده شد ، و خاطره تلخ بمبارد مان را که در جنگ تجربه نموده بود ، و همان تجربه موجب عقده مریضانه او شده بود ، بیاد آورده و گفت : « نه خیر ! بم اینجا نخواهد افتاد » اگر چه درین تذکر خود مقدار زیادی از بخار جذبات خود را آزاد نموده و خالی ساخته بود . ولی وقتی که بیدار شد از آنچه در خواب مقناطیسی بیاد آورده بود ، هیچ به حافظه اش نمانده بود . و ازین سبب علامات مرض او هیچ تخفیفی نیافت . ولی در دفعه دوم که آنرا بخواب مقناطیسی انداختند ، و بعد از آنکه بیدار شد ، عقده خود را که در خواب بیاد آورده بود فراموش نسکرده بود ، و لاجرم چون عقده به شعور او رسیده بود ، علامات او هم معالجه شد . این واقعه دو چیز را نشان میدهد : اول اینکه تذکر این تجارب که جذبات مانند بخار آزاد میشود ، موجب علاج مریض شده نمیتواند ،

زیرا این جذبات در خواب اول هم آزاد شده بود، دوم اینکه عقده نرس و قتیکه به شعور رسید، موجب علاج گشت. تعبیر صحیح تری که هید فیلد ازین حقایق میکند، این است هر وقت که مواد بشعور برسد و خودی آنرا بشناسد و قبول کند، در آن وقت فوراً زیر کنترول اراده می آید. ولی باز هم این سوال پیدا میشود که تحلیل چطور میتواند مرض را علاج کند! بلی! تحلیل بیشتر از یک جراح نمیتواند موجب علاج گردد. جراح تنها ایند کس (روده اعور) را دور می کند، ولی جراح علاج کننده نیست، و علاج کننده قوه نامیه و علاجیه جسم است. تنها چیزی که جراح میکند، این است که چیزی را که موجب سد و تسم جریان صحی حیات است از بدن انسان رفع میکند؛ و بهمین طور طبیب تحلیل کننده نیز قوای فشار دهنده را که مانع جریان قوه عقلی است رفع مینماید، که شاید بعد از آن جذبات باز بصورت یک حیات فعال و زنده زیر کنترول اراده نبعان نماید.

جواب (ب) درباره اینکه میگفتند که آزاد کردن عقده های مهجور، کاری است خلاف عملیه طبیعت، زیرا طبیعت حق بجانب است که برای حفاظت طمانینت فکر، این فشار را عملی کرده است. آری! این هم تا اندازه صحیح است که این فشار یک عامله طبیعت است، ولی طبیعت این عملیه را وقتی بکار می اندازد که خود را در عملیه اصلی واولی و اساسی خود نا کام می بیند؛ که عبارت از منطبق شدن به تجارب جدید حیات باشد. مثلاً وقتی که خاروبه گملوله و بایک جسم خارجی، بجسم انسان داخل میگردد؛ کوشش اول طبیعت این است که آنرا از جسم بیرون کند؛ و در بسیار مواقع باین کوشش خود کامیاب هم میشود.

ولیکن وقتی که درین عملیه خود نا کام میگردد؛ طریقه دیگری را اختیار میکند؛ و آن این است که آن جسم خارجی را توسط الیاف نسیمج جسم احاطه میکند؛ و آنرا توسط اینکه محصور می نماید و علاقه آنرا از باقی اجزاء جسم قطع میکند، کم ضرر و بیخطر میسازد و اسی کاری که جراح میکند، این است که می بخوابد عملیه اصلی و اساسی طبیعت را پیروی کند، یعنی به عملیه خود، آن جسم خارجی را بیرون میکند زیرا که بودن آن جسم خارجی در وجود انسان، هر روز عرضه آن است که مرکز عفونت و کانون سرایت شود، و تمام بدن را به مشایعت خود، مریض و مسموم نماید، اگر خوب دقت

شود این عملیه جراح که ماده فشار داده طبیعت را اخراج میکنند ، برخلاف عملیات طبیعت نیست . بلکه نایک درجه کافی موافق است بد کوشش اولی طبیعت که میخواست آنرا خودش بیرون بکشد ؛ و باین طریق است جراحان فکر که طبیب های عقلی میباشند ، میکوشند که عقده را که مجرای حیات و قوه رامسدود میسازد ، دور نمایند . در هر تخریب حیات ، فکر انسان ، در قدم اول خود ، میکوشد که خود را به حالات و شرایط جدید تطبیق کند و فقط رقیقه درین تطبیق تا کام میگردد ، طبیعی است که بنای فشار دادن را میگذارد ، هیدفیلد ، مرضی را روایت میکنند که زبانش بسته شده بود و دیگر سخن زده نمیتوانست ، و در عین حال بدرد سرشیدی هم گرفتار بود . روزی دریک کوچه شهر ، جرثقیل سنگینی را مشاهده کرده ، و از راه راهمه با خود گفت : « اگر این جرثقیل بر سر من بیفتد ! » این راهمه ، عقده فشار خورده و فراموش شده او را به تحریک آورده و در اثر این تحریک ، در آن شب همه تجارب تلخی را حینیکه در فرانسه در اثر بمباردمان زیر توده های خاک مدفون شده بود ، بخواب دید . این تجارب که تماماً فراموش شده بود و کنون در حالت بیداری بیادش آمد و بشعورش رسید ، موجب آن شد که نطق او را اعاده کرد ، و این طریقه مخصوص طبیعت بود برای علاج این مریض . و باید طبیعی که معالجت این مرض بود ، باین تلقین و هدایت فطرت توجهی میکرد و راه فطرت را میگرفت ، تا درد سر او را نیز علاج میکرد ، ولی متاسفانه هر قدر فطرت ، بواسطه این طور خواب ، میکوشید که او را از تجارب جنگ یاددهانی کند ، بالعکس طبیب نادان میکوشید که علامات را بواسطه برو ما ید بپوشاند . ولی اخیراً خوشبختانه این مریض بدست طبیب عقلی افتاد و این طبیب روحی با اشارات طبیعت گوش داده و موجهات مرض را ، که عبارت از واقعات جنگ باشد درک کرد ، و همینکه واقعات مذکور بشعور مریض رسید ، موجب رفع درد سر او نیز گردید . پس ارجاع شعور بطوری موجب رفع صداع او گردید ، که خواب او ذریعه ارجاع کلام اوشده بود ، و ازین رو خوب واضح شد که طریقه علاج فطرت و علماء روحی در حقیقت یکی است . این طریقه فشار ، که طبیعت آنرا کنار فرما شده بود ، در حقیقت علاجی بود که میخواست صاحب آنرا از مصیبت پریشانی فکری نجات دهد . ولی متاسفانه او را در گنگی و در دسر گذاشت ، و این بئس البدلی بود ازان علاج اساسی که طبیب ، بر اثر تلقین طبیعت آنرا کنار فرما گشت .

جواب (ج) این است که ما نباید غرایز خود را بکشیم، و نه هم باید آنها را کیف  
 مایشاء سردهیم، بلکه آنها را بشناسیم و قبول کنیم و از خود بدانیم، تا بتوانیم آنها را زیر  
 اداره بگیریم، زیرا مسلم است که قرار گرفته‌هید فیلد: «ما نمیتوانیم غرایز خود را تا زمانی که  
 آنها را فشار میدهم، کنترل نمائیم»، اما وقتی که آنها را در پیشگاه شعور آوردیم و آنها را  
 بحيث اینکه جزو حیات ما هستند قبول کردیم، آنگاه خواهیم توانست که آنها را زیر  
 مراقبت بگیریم، ما نباید بکوشیم که: (خود را از دست غرایز برهانیم)، بلکه باید راهی  
 بیابیم که بتوانیم آنها را استعمال و تزکیه کنیم.

اراده، مراقبت مستقیم بر هیچیک از سواایق نفس ندارد، مگر بر آن سواایقی که  
 بحيث جزو نفس شناخته شده‌اند، اراده میتواند آن عناصری را فشار دهد که خودش آنها را  
 بحيث عناصر ناسازگار و با دردناک، شناخته‌ورد کرده است. ولی باین هم نباید این کار را  
 عمل غف و عدالت نماید، زیرا که واقعاً این قوای فشار دیده همیشه بشکل سواایق  
 ویری دیده‌گی‌ها، و ترس‌ها، و عصبانیت‌ها خود را نمایان میکنند، و به ندای خفیف اراده هیچگاه  
 گوش نمیدهند. غف و عدالت در حقیقت، قرار نظریه علم النفسی هید فیلد، عبارت است از  
 اینکه طوعاً و شعوراً جذبات غریزی را با اراده و دستگیری انسان بگذاریم، و ما باید این فرق  
 حقیقی و ذاتی را که در بین فشار دادن و بین کنترل غرایز است، بخوبی در نظر داشته  
 باشیم. فشار، در حقیقت، غرایز را عقده‌ساخته، از خود خارج میکند، در حالی که مراقبت، آنها را  
 جزو نفس میسازد، و باین وسیله آنها را زیر نفوذ خودی می‌آورد. تا وقتی که ما غرایز را  
 از خود خارج بدانیم، حال آنها مانند اطفال بدی خواهد بود که از مکتب ما گریخته و ما را  
 بواسطه شوخی و عال مغال و سنگ اندازی خود اذیت خواهند نمود؛ و تنها امیدی که از اداره  
 ایشان داشته باشیم؛ این است که ایشان را واپس در مکتب خود قبول کنیم. آرامی دل  
 و دماغ، هیچگاه باین صورت حاصل شدنی نیست که انفعالات سرکش را برانیم و از خود  
 دور کنیم و اگر این کار حاصل بشود، باین طور خواهد شد که آنها را بشناسیم و قبول  
 نمائیم و به تزکیه Sublimation آنها پردازیم، تا این شیطان‌ها بدست ما مسلمان شوند.



ما باید این چهار عملیه را از هم دیگر تمیز دهیم. (۱) جلو گیری کردن Restraint که ما در این عملیه خود، خواهش های غریزی خود را بحیث امور طبیعی خود میشناسیم و آنها را قبول میکنیم. ولی آنها را از طریق عمل بروی کار نمی آوریم. (۲) فرو خوردن Suppression که ما سوابق را میشناسیم ولی قبول نمیکنیم؛ زیرا از آنها اشمئز آزمینمائیم؛ و این ها در حقیقت عقده هائی هستند که شناخته میشوند. (۳) فشار Repression عبارت از عملیه غیر شعوی است که غرایز ما، آن قدر نا ساز کار است که ما هم از قبول و هم از شنا سائی آنها استنکاف میورزیم. ولی اینها همیشه در سدد آن اند که از راهای غیر طبیعی و غیر قانونی، بجهت دفع و عرض نمود، بکنند. (۴) ضبط نفس Self Control (سفت)، که مانده تنها سوابق خود را می شناسیم بلکه علاوه بر آن آنها را قبول هم میکنیم و آنها را در عمل نیز اظهار مینمائیم ولی باینطور که آنها را به غایات عالی تری متوجه میسازیم. درست است که ما باید گاهی خشم خود را فرو خوریم، و یا غریزه جفتی خود را فرو کشیم، اما این کار باید موقتا باشد که از طرف دیگر باید این غریزه ها را مذهب شناخته زیر تربیه عفت و عدالت و شرع و قانون بیاوریم.

## (۱۲): اظهار روحیانی: (نه اظهار عملی)، تفاوت بین فشار دادن و بین عفت در معامله

عملی مسائل اخلاقی، اهمیت زیادی دارد. هید فیلد، سر گذشت خانمی را از زبان خودش چنین بیان میکند که: او در وقتیکه در يك رقبه زیز بمبارد مان، پرستاری مینمود، به (عصبانیت پریشان) دچار شده بود، ولی وقتیکه خانم مذکور دفعه آ دانست که او ترسیده است، و هم دانست که ترس او حقیقتی است که قبلاً از قبول و اعتراف آن انکار مینموده است. فی الحال این مرض عصبانیت پریشان او خاتمه یافت، و ترس او هم بعد از آن، که در نزد او شناخته شده بود، دیگر زیر کنترل او بود. ولی بعد از ختم جنگ حینیکه خانم مذکور بخانه خود مراجعت کرد، بمرض نیورستتانیا گرفتار شد؛ و دیری نگذشت که عوارض و حوادث باو نشان داد که او اصلاً احساس عمیق جفتی نیز در خود حس نمیکرده، و مدتها آفرافشار داده است. ولی وقتیکه باین نیز اعتراف کرده و آنرا شناخت و قبول کرد،

بعد از آن این هم ریز کانتروپ اراده او واقع شده : و باسانی ازین مرض نیز خلاص گردید . ریز او قتیگه نیست که غریزه جفتی موجب مرض او شده است ، آنگاه میتواند .

بن غریزه را بقانون شرع و بقانون تزییه تطبیق دهد .  
فقط توسط قبول نمودن همه افکار ، خواص خوب است و خواهد ، میتوانیم آنها را ریز کانتروپ میاوریم و بک اظهار عالیتر و منفی تری بآن ها بدهیم . و این است مبادی (قبول روحانی) ' یعنی قبول و اظهار نفسی همه آرزوها و سواقی ما ، مقصد ها این نیست که هر چه در نفس ظاهر شود ، باید ولو که بد باشد در عمل اظهار گردد ، و نه هم حین که غضب می آید جلوش را بار نگذاریم ، زیرا سالمترین سیاهی آن کسی است که در خند ق علناً بر سر خود را بخود اظهار میکند ، و در عین حال ، خودداری را نیز از دست نمی دهد . این اعتداف بر سر که بطور طبیعی هست ، معنی این را نمیدهد ، که او خند ق خود را رها کرده فرار می کند ، بلکه اظهار حقیقتی است که با وجود ترس خطر ، باز هم بوظیفه خود بایرداری می کنند ، و لازم نیست که سیاهی ترس خود را از خود پنهان کنند . این هم به ثبوت رسیده است که اگر افکار بد بطور روحیانی با اظهار برسند ، نفس را کمتر پیریشان میکنند . پس اگر کدام آرزوی ناسازگاری میرسد ، بهتر است که شناخته شود ، نسبت باینکه رد شود ، زیرا که سایقه های فشار دیده به تلاش این است که خود را اظهار کنند ، چون ایشانرا موقع اظهار نمیدهیم ، طبعاً ایشان خود را بحالات و طرف غیر صحیحی ظاهر میسازند . آن فکری که سایقه ها را نمیتواند بحالت طبیعی شان بشناسد ، آن فکر را نمی توان تاویل نماید .

گر بعضی کتب گفته است که خشم را باید کم کنید ، شاید مراد شان فرو خوردن خشم است ( کظم عیظ ) ، چنانچه در قرآن یاک آمده است . اگر کسی پای مرالگد میکند و من هم بخشم می شوم ، کار خلاف طبیعی نیست و بسیار بهتر است که من آن را اعتداف کنم که خشمگین گشته ام ، ولی این هم ، ضروری نیست که من خشم خود را بشدت و جوش و خروش اظهار کنم ، بلکه هیچ فائده نیست که من در آن وقت خود را بدو غضب سپارم ، و باین عمل زشت خود ، خود را از حیطه انسانیت خارج کنم . بلکه بهتر است

بِحیث يك انسانى كه بين قلب و زبان او توافق است ، به خشم خود معترف باشم و آن را فروخورم و مردم را عفو كنم ، ولى كار ناصواب و حتمى عمل رباكارانه ، اين است كه من اين خشم خود را فشار دهم و پايمال كنم ، و بخود بهانه كنم كه من هيچ گاه خشم نكرده ام ؛ و بلكه بالعكس ، از اين كار خوش شده ام ؛ و هيچ ممكن نيست شخصى بماند من آنقدر ضعيف باشد كه خشم گين شود . پس گويبا وظيفه من اين است كه اينطور خشم را فروخورم نه اينكه از آن منكر گردم و آنرا فشار دهم و از بين ببرم ، و اين است طريقه كه با تطبيق آن ميتوانيم سايقه را از راه روحياتى اظهار دهيم ، نه از راه عمل و سلوك ، و همين چيز است كه ما را از عواقب سوء آن محافظه مى كند .

مبدأ اظهار روحياتى در علم اخلاق از مهم ترين مسائلى است ، و بلحاظ صحت نفس و اخلاق ، لازم است كه عقده هاى ناسازگار ما ، و هم انفعالات حيوانى ما ، قبل از آنكه زير كنترول مى آيند ، بايد شناخته شوند ، نه باين معنى كه بايد بايشان در عمل و سلوك اظهار خارجى داده شود . زيرا كه اگر ما اينطور ميكنيم گويبا بايد با خود تجاوز كردايم ولى اگر بآنها از راه روحيات اظهار مى دهيم گويبا آنها را قبول كرده و باين وسيله زير كنترول گرفته ايم ، نه اينكه آنها را پايمال نموده ايم ، بلكه آنها را بر حسب ايدىال خود تعديل و اصلاح و تزكيه و تصفيه كرده ايم .

مثلاً اگر من داراى حس مفرط جفتى باشم ، بايد معترف شوم و بشناسم كه اين آرزو ، آرزوى طبيعى است ؛ و در عين حال بايد بدانم كه از قوه به فعل آوردن آن چيزى است كه برخلاف تحقق ذاتى و برخلاف مبادى و ايدىال من است . و فقط توسط اين شناسائى و قبول است كه من ميتوانم اين انفعال جفتى را كنترول كنم و آنرا بشكل عاليمر عشق تبديل و تساهل نمايم ، و با بر حسب شرع با آن رفتار كنم .

مبدأ قبول روحياتى غرايز ، بطورى كه در علم اخلاق مهم است ، بهمان طور در معالجه امراض عصبى داراى اهميت است . و اين چيزى است كه قرار گرفته هيدفيلد ، بما دوفايده ميرساند : اول ، باين وسيله سوايقى را كه زير فشار ميگرفتيم و بدان سبب مر اقبه كرده نميتوانستيم ، كنون ميتوانيم آنها را زير كنترول بگيريم . دوم ، آنطور قوه هاى

غریزی را بدسترس ما میگذارد که میتوانیم از آنها در تعمیر سنجیه خود خدمات بزرگی بگیریم.

(۱۳): تغییر تداعی: هر عقده مریضانه عبارت است از یک دسته جذباتی که در اطراف

یک موضوع و یا یک مفکوره اجتماع نموده است. در تحلیل روحی کاری که میکنیم این است که عقده را نزد شعور عرضه میکنیم و آنرا باین وسیله زیر مراقبت اراده میآوریم و باین طور عقده مذکور را می شکسیم و موضوع و یا مفکوره مذکور را (که در حقیقت پروتون و یا هسته و مرکز عقده مذکور است)؛ با الکترون های جذبات صحت بخشی جمع و متداعی میسازیم. و این است تغییر تداعی مفکوره که باین صورت جذبات 'بالاخره خود را از عقده آزاد نموده و به غایات جدیدی می پیوندند و راه تزکیه Sublimation را میگیرند؛ شاید خیال یک کارکننده با خجالت توأم و متداعی باشد؛ شاید تذکر کدام تحقیر غضبی را بیاد آورد؛ شاید غریزه جفتی به موضوعاتی که از قبیل یادگار پرستی (بجال) (۱) است بنگراند. که باید در وقت معالجه این مفکورات و این واقعات از جذبات منظمه خود قطع گردند و باوضاع جذباتی جدیدی متصل شوند. مثلاً حس هستی به شرف تبدیل شود و جذبات خوف و خجالت و غضب و جفتی به غایات نوی متوجه شوند.

هید فیلد، هوا بازی را که در تصادم سرش شکسته بود و همیشه بدرد سر و پریشانی عصبی مبتلا شده بود چنین تذکر میدهد که روزی او را زیر خواب مقناطیسی گرفتند و همه سرگذشت ها را بیادش آوردند؛ نایب که بخاطر وقت تصادم رسید، و از خوف جهیده نزدیک بود از بستر خود بیفتد. این خواب مقناطیسی که بار اول عملی شد، واقعه بود که به همراه جذبات خوف و دهشت مجتمع و متداعی بود. ولی طبیب کوشش کرد که این واقعه را در نزد هوا باز مذکور محفوظ نگاه دارد، و در عین حال او را باین مفکوره نیز خاطر نشان کنند که اکنون همه چیز از بین رفته و موجب هیچ خوفی باقی نمانده است؛ روز دیگر که طبیب او را در خواب مقناطیسی باین واقعات مواجه نمود، دیده شد که

(۱) بجال Fetichism آن است که بعضی ها بیاد کسی که طرف محبت جفتی شان واقع شده است،

کالا و یا موی و یا بعضی اجزاء جسم او را حفظ نموده و بیاد او آنها را مورد عشق و محبت قرار میدهند، و هم بعضی دیده شده که از شخص مذکور منصرف شده باین مواد گرویده میگردند.

نامبرده دیگر باین تذکرات واقعی نگذاشت، زیرا که مفکوره او کامیابانه بجذبات امن و اطمینان متداعی گشته بود.

ممکن است این تداعی را با حالات عصبی و اخلاقی نیز بسکار اندازیم، مثلاً يك موضوع، ممکن است جذبات را در راهی تحريك كند كه قایل قبول نباشد، ولی ما میتوانیم اینطور يك موضوع را ازین جذبات برانگیخته بگذریم و آنرا به جذبات جدیدی منضم کنیم. امکان دارد آن مرد می که بواسطه دنايت خود موجب خشم ماشده اند باندك تعمق و تأمل ما، مصدر زخم و شفقت ما گردد؛ و همچنین ممکن است تحقیری را بواسطه تغییر تداعی طوری بسازیم که پهلوی مزاج و خنده آن روشنتر گردد، و یا اینکه بجای یأس به مقابل کار مشکل، بعزم خود بیشتر پایدار شویم. و یا اینکه در برابر يك مرد فرومایه، بجای اینکه بحس حقارت باو نظر کنیم، در خود حس همت و جرات بمریدی و شهامت بیابیم. واقعی که ما عقیده کنیم که حیثیت مقدس ما يك حس اخلاقی است، و تنها در مقابل حمله و فریب تحريك میشود، شاید در آن وقت اینطور فکر کنیم که باید به ضعفاء مددگار باشیم و باید ضعف ایشان را با همه لوازم آن بدانیم. به این صورت عملیه تغییر تداعی آنقدر مهم است که عملیه تزکیه. معالجه توسط تلقین، عموماً متکی است بر عملیه تغییر تداعی. ما همیشه موضوع مریضانه را توسط تلقین با جذبات جدید و صحتی آشنا و مجتمع میسازیم. مثلاً شخصی که حین ایستاده شدن برای نطق، عصبی میشود، ممکن است توسط تلقین ایستادن او را که با عصبانیت متداعی بود، با طمانینت متداعی بسازیم، که همیشه ناطقیت او با طمانینت توأم باشد.

عمل تلقین نفس در رفع عادات جزوی عصبانیت که مرض علمی است، مفید واقع شده که میتوان آنرا بدون اینکه به معالجه طویل تحلیلات روحی بپردازیم، به تلقین خودی معالجه کنیم. هید فیلد، دو نقطه را درین باره خاطر نشان میکند که شاید دیگران بآن التفاتی نسکرده اند. (۱) اینکه تلقین باید مثبت باشد نه منفی، مثلاً قبل از برخاستن برای نطق، نباید اینچنین تلقین شود: «من عصبی نخواهم شد» بلکه تلقین باید اینطور باشد: «من آرام و مطمئن خواهم بود» زیرا که در صورت اول مفکوره

نطق، با مفکوره عصبانیت متداعی شده تا اثر منفی و هدی میکنند. (۲) تلقین باید بر واقعیه مقدم باشد، مثلاً در وقت آرامی می باید بمقابل خطر مهیا شویم؛ و اگر ما منتظر شویم که واقعیه برسد و آننگاه بنای تلقین را بگذاریم، تا کامی بار خواهد داد. و قتی که بر کرسی دندان ساز رسیدیم، تلقین شجاعت در آن زمان بیشتر ترس را تحریک و تقویه میکنند. اگر پیش از موقع، تسویلات واقعیه آورده را به جذبات صالحه شجاعت و ثبات و طمأنینه وصل دهیم، خواهیم دید که تسویلات بطور سحر انگیزی از بین خواهد رفت.

تلقین، طریقه و قدم اولین معالجات روحی است و طوری که در امرایش جزوی مؤثر است در معالجات روحی نیز اهمیتی دارد. ولی بسیاری اوقات در معالجات کامیاب نیست، زیرا که تلقین نفسی اگر صالح نباشد، فکر مریض را بیشتر مشوش میسازد. اما اگر بطور احتیاط و عالمانه اجرا گردد، فواید آن بیشمار است.

(۱۴) تزکیه: عبارت است از عملیه که توسط آن، جذبات غریزی، از غایبات

اصلی خود منحرف شده و به مقاصدی که به فرد مناسب و بجای آن مفید است متوجه میشود. در معالجات، و قتی که ما عقده را باز میکنیم و هسته آنرا با جذبات جدید متداعی و مجتمع میسازیم، درینوقت ما گویا میتوانیم که جذبات آزاد شده آن عقده را تزکیه کنیم. طوری که در ذیل است:

اول: ذخیره انرژی جذبات، هر غریزه، بدو اجانب یک غایبه معین و مخصوص حیوانی که از نقطه نظریالوجی، ضروری است متوجه است. مثلاً غریزه کسب متوجه است جانب کرد آوری مواد خام حیات، از قبیل غذا و مسکن و اسلحه. در طی تطور انسان، ذرایع حیاتی رفته رفته طوری فراهم شده است که غایبات مذکور بطور خیلی آسانتری بدست میآیند. و همین طریقه، در قوه جذباتی ما اقتصاد و صرفه جوئی بعمل میآید، یعنی تمام قوه طبیعی، غرایز ما بکار نمی افتد و مورد ضرورت ما نمیباشد. مثلاً و قتی که غریزه مادری بمادران پیدا شد، طبیعی است که ضرورت جنگجویی حیوان جوان کمتر میشود و ازین رو یک تعداد زیادی از غریزه جنگجویی، ذخیره و فالتو میماند؛ و هم می بینیم که

تمام غریزه جفتی که غرض آن تولید نسل زیاد بود، بواسطه غریزه ما دری که حیوان جانب اطفال کوچک خود دارد، نیز کم میشود؛ و آن قوه تماماً بصرف نمیرسد، و همچنین در موارد کسب غذا و حفاظه و دفاع از حیات خود، رفته رفته، بشر بیشتر آرام و بیشتر مدنی میشود؛ و ذرایع حیات باقتصاد و صرفه جوئی بیشتری بکار مصرف میگردد. و يك حصه بزرگ قوای اصلی ما فالتو و بیکاره میماند که مورد احتیاج فعلی ما نیست، و همین قوه ها است که سرمایه انسانی ما است. همین هاست که بدسترس ما گذاشته شده است تا آنها را بطور تزکیه، بطرف دیگری صرف میکنیم و موجب فعالیت های تهنیدی و ثقا فی ما میگردد. مانند صنعت و علم که موجب زینت حیات مدنی ما شده است.

دوم: تزکیه، عملیه خلاف طبیعت نیست، بعضی ها میگویند که ماحق نداریم که غرایز خود را از ان غایاتی که برای آنها خلق شده، تغییر داده و به غایات دیگری متبدل سازیم. و اگر این غایات حق و صحیح باشند، پس چه مجبوریم که آنها را بغایات بلند تری ارتقا و تزکیه نمائیم؟ آری! حق این است که این غرایز خوب اند، ولی باید از ان خوبتر شوند؛ و علاوه بر آن مقاصدی نیز در بین است که ذیلاً شرح داده میشود:

(۱) تزکیه، يك عملیه طبیعی است که نه تنها بصورت بازی در اطفال تظاهر نمیکند، بلکه در انکشاف طبیعی میوزیک و فنون ظریفه، و حتی در طبقات زیرین نشو و ارتقاء، یعنی در طیور و وحوش نیز متظاهر است.

علاوه بر آن، ما ازین حقیقت نیز انکار کرده نمیتوانیم که بسا اوقات غرایز، از غایات اصلی خود به غایات غیر صالح هم متوجه میشوند. مثلاً غایه غریزه جفتی تکثیر نسل است و جذبه آنرا همیشه شخصیت جذابی که تای دیگر جفت است، تحریک میکند؛ ولی جذبه جفتی بجای اینکه توسط همچه شخصیتی تحریک شود، شاید توسط چیز دیگری مانند کفش های کدام دختر، تحریک گردد و بآخره به (بجالی) انجامد، و یا اینکه از تای مقابل به تای خودش Homosexuality متوجه گردد، و یا اینکه تعشق او بخودش Autoerotism عاید شود. و شاید این اشیاء، تمام غریزه جفتی او را اشغال و انحصار نماید. و ازین است که در حالات امر اضعی، غرایز متوجه غایات غیر صالحه میشود.

ولی در صورت تر کیه و تنقیه همه آنها جانب غایبات صالح تری، سوق می گردد .  
 تر کیه طوریکه هید فیلد میگوید، می تواند بهر شکل فعالیتی تظاهر کنند .  
 زیرا انرژی غریزی محبوس، بهر طور مخرجی که برای خود پیدا کنند، کمتر طوفانی  
 و بیشتر آرام می گردد . مثلاً انسان می تواند خود را بواسطه شمول در جنگ، از سوز و ساز  
 عشق نجات دهد . ولی برای اینکه بتوانیم يك تر کیه کامیابانه را ایفا کنیم، باید  
 بدانیم که چه انرژی چه نوع فشار یافته است، آیا این غریزه مادری است و یا جفتی،  
 و یا خصامت است؛ که باید تر کیه از همان نوع، برایش جستجو شود .

سوم : اتجاها ت غرایز : يك غریزه مثلاً غریزه کسب، شاید سه وجه داشته باشد،  
 شاید که جانب انجام طبیعی خود که تجمع ضروریات حیات باشد متوجه گردد ؛  
 و یا جانب انجام منحرفه خود سوق شود و بنیای جمع و حفظ کالای کهنه و کالاهای  
 پوسیده را بگذارد ؛ و یا اینکه انجام مز کی و اعتلائی خود را دنبال کنند، و عقب ذخایر  
 نفیسی بگردد که موجب مسرت و منفعت او و دیگران شود، و حتی که سرمایه آفتخار يك  
 کشور گردد .

ما، در مطالعه هر غریزه، سه چیز را مشاهده میکنیم : (۱) سمت اصلی آنرا (۲) سمت  
 منحرفه آنرا (۳) سمت تر کیه و تساهی آنرا .

مابدا عیه اختصار، نمیتوانیم که درباره همه غرایز بحث کنیم، و فقط غرایز  
 مهمه را در نظر گرفته در آن باره گفتگو میکنیم، امثال غریزه های ترس، تجسس، جفتی  
 خود نمائی، خود ستائی، انقیاد و غریزه مادری .

ترس، هیچ غریزه باندازه ترس آنقدر ها عام و هم آنقدر مفید نیست، اگر ما مالک این غریزه نمی بودیم  
 می بایست که همیشه عرضه خطرو مرگ میشدیم . وظیفه ترس اینست که به جسم قابلیت  
 حرکت میدهد، و عضلات را تقویه میکند، و فکر را مستعد میسازد که به خطر بیدار باشد .

غریب تر این است که قرار گرفته هید فیلد . يك اندازه معین ترس، بمانشای  
 جسمی میدهد؛ و ازین است که مردم در تنکان های ترسناکی که در جزیره خر گوش  
 Coney Island، نزدیک نیویارک، و در قصبه ویمبلی Wembly در مدل سکس انگلستان، روبرو



میشوند، 'خط مبرند' بطوری که بعضی ها از بالا شدن در لایخ های مر نفع سنگی، 'محفوظ میگردند' و شاید سبب آن این باشد که ترس، ترشحات غده های صماء را تحریک میکند و بصحت بدن خدمات زیادی مینماید.

ولی امنیت و حفاظتی را که حیات مدنی بماداده است، 'گریزه ترس ما را نمیکندارد که تمام بصرف برسد؛ و ازین است که باقی مانده آن نزد ما ذخیره میشود؛ و ما را مجبور میکند از چیز هایی بترسیم که مورد ترس ندارد. و ازین است که در ما ترسهای زیادی از اشیاء زیاد معمولی پیدا شده؛ و مادر حقیقت از خود ترسیده و در خود فوبیاها Phobias را که انحرافات گریزه ترس است پیدا کرده این، 'گویا ترس ما، برای خود غایبه های غیر صالحی پیدا نموده است' و این چیز است که عموماً شکل (ترس همه گانی) Pantophobia را گرفته و هر چیز موضوع ترس میشود؛ که در حقیقت این ترسها ترس خود ما است که از ما برآمده و برای خود موضوعات خارجی تراشیده است، و موجب آن همه فوبیاهای معمولی شده است امثال (ترس میدان کشاده) Angora Phobia و ترس خانه بسته Claustrophobia و ترس عروسی و ترس تنهایی و ترس جمعیت و ترس موش و یا ترس گر به و ترس چلباسه و هزاران امثال این ترسها که به گفته هید فیلد، زبان یونانی نیز نمیتواند اسماء آنها را بشمارد. این هم بدون دلیل نیست که مدارس جدید فکر، حس ترس و فکر ترس را بزرگترین دشمنان سعادت بشر گفته اند، ولی باید که ما، بین ترس و پریشانی و فوبیا، فرقی قایل شویم. ترس طبیعی، عبارت از حسی است در مقابل موضوعاتی که حقیقتاً بحیات خطری تولید میکند. پریشانی و تشویش عبارت است از ترسی که موضوع ترس وجود ندارد و عموماً مربوط است به ترسی که از سابقه داخلی انسان نشئت می نماید. این پریشانی ها، ترسهای نامعلومی است که از خود داریم، فوبیاها، عبارت است از ترس هایی که موضوعاتی دارند ولی آن موضوعات ذاتاً خطرناک نیست، 'گویا ترس هایی میباشد که از ما نشئت کرده و از ما خارج شده است' و واقعاً همه فوبیاها، ترس هایی میباشد که ما از خود داریم و ترس هایی میباشد که از بعضی سوايق خود ما و بعضی آرزوهای غیر شعوری ما است. بزرگترین ترس مردم مدرن، طوری که هید فیلد میگوید، عبارت است از شخص او. فرق بین ترس واقعی و غیر واقعی

این است که ترس واقعی، موجب کفایت حیاتی میشود، و ترس غیر واقعی (فوبیا)، موجب کفایت حیاتی نشده بلکه سبب بی کفایتی آن می گردد. دواساز دارای ترسی است که واقعی و اعتلا یافته است، و آن عبارت ازین است که مبادا غلط کند و کسی را مسموم بسازد؛ و ازین سبب است که همیشه دقت و احتیاط می کند. ولی ممکن است که کدام دواساز، بمرض فوبیا (ترس غیر واقعی)، گرفتار شده و همیشه در خوف این باشد که کسی را مسموم نکرده باشد، و این خوف شاید در نتیجه کدام عقده نهفته امثال عادت سادیزم (۱) باشد که در او فشار یافته، و باینک عادت ظالمانه دیگری که در او مضر بوده و کنون روز و شب فکر و دماغ آنرا نا آرام می گذارد. این ترس، بجای اینکه او را بیدار و با کفایت بسازد، بیشتر موجب پریشانی فکر و بی کفایتی کار او می گردد. زیرا ترس او در گذشته است که کسی را مسموم نکرده باشد، نه در آینده که متوجه شود تا کسی مسموم نشود. ترس که ترس، در جائی محقق میشود که فکر تماماً بیدار می گردد و ضرورت را قبل از وقت آن مشاهده می کند و خود را برای مقابله آن در میدان عمل حاضر میسازد. ولی ترس با اصطلاح عموم، ضد آن حس بی احتیاطی استعمال میشود که در مقابل خطر بی پروا است.

جفتی: تعریف غریزه جفتی، طوریکه هید فیلد اظهار می کند، کار آسانی نیست، غایبه آن عادتاً توأماً و تکثیر نوع است، ولی اگر ما تکثیر نوع را در تعریف داخل می کنیم، باید بعضی اعمال را مانند بوسه و هم بعضی انحرافات را مانند برهنه گی پسندی و نرجسمناء را، از حدود جفتی خارج کنیم. در اکثر فروئید هم باین مشکلات برخورد و برای رفع آن راه های دور و درازی را پیموده است. نامبرده غریزه دیگری را قایل شده و آنرا غریزه منعش، نام نهاده که در (چوشیدن) تظاهر می کند؛ و با اینکه این غریزه از جفتی جدا است، باز هم آنرا در مقوله جفتی آورده است (۲). ولی ما همه سوانحی را که غایات

(۱) Sadism سادی مردی بود در وقت ناپلیون که غریزه جفتی او باین صورت منحرف شده بود که موضوع محبت خود را اذیت میکرد و ازان حظ میبرد.

(۲) شاید حقیقت این باشد که (چوشیدن) در وقتی به طفل پیدا میشود که هنوز فردیت و اجتماعیت در او مشاع و مخلوط است و هنوز غریزه کسب نمود و غریزه جفتی از هم جدا نشده است و این چوشیدن عملیه واحدی است که از هر دو غریزه نمایندگی میکند.

طبیعی آنها توالد باشد، در مقوله جفتی می آوریم ۱۰ گرچه این سوائق، امثال بوسه و انحرافات 'ذاتاً' جفتی نمیباشند، ولی آنها به جفتی رهبری میکنند. آنها تئیکه پوشیدن را در جمله جفتی می آورند، باید بقول هید. فیلد، جفتی را به توالد تعریف نکنند و حساسیت ولدت را باید در تعریف آن داخل کنند، که در این صورت باید بسیار اعمال طبیعی، مانند تخلیه مثانه و امعاء، که خالی از حس راحت نیست، نیز درین جمع داخل شود، در حالیکه هیچ يك ازین ها مولد نیست. سوائق دیگری مانند تجسس و خود نمائی، بعضی وقت ها رنگ جفتی را میگیرد، و گاهی هم از ان عاری میباشد، ولی وقتی که بصورت مرض به جفتی ضم می گردد، نام جدا گانه بخود می گیرد و بنام بی حیائی و با اصطلاح غرنمائی نامیده میشود.

این انحرافات، مانند نر جفتی و استمناء و برهنه گردی، اگر چه مولد نسل نیستند و بلکه مانع آن میشوند، ولی باز هم از نقطه نظر سوائق خود، و از پهلوی اینکه عضویت جفتی را تحریک میکنند، و از بسیار جهات دیگر، جانب عمل جفتی رهبری میکنند. و ازین است که از پهلوی اینکه این اعمال از مجرای طبیعی خود منحرف شده است، آنها را انحرافات می گوئیم، و باز چون در عین حال به عمل جفتی مقرون است، نمیتوان آنها را از مقوله جفتی خارج دانست. و ازین رو بهتر این است که آنها را انحرافات جفتی بخوانیم، و این اصطلاح، بذاته، مسئله را حل میکند، و محتاج نیستیم که خود را در مشکلات دا کتر فروئید بیندازیم.

اصل مسئله هر چه میباشد باشد، ولی چیزیکه نزد ما مهم است این است که غریزه جفتی، بدون شك، يك قوه فوق العاده و يك جذبه اولی انسان است. این غریزه و غریزه خوف، شاید ابتدائی ترین و اولترین غرایز است. غریزه جفتی از همه زیاده تر فشار می یابد و پا یمال میشود. و جای تعجب نیست، اگر ببینیم که سابقه جفتی مهمترین رول را در ایجاد تعداد زیاد امراض عصبی و فوپیها بازی میکنند.

غریزه جفتی را، اگر از نقطه نظر موضوع ملاحظه کنیم، موضوعات مختلفی دارد، در طفلی، خود ما موضوع محبت خود میباشیم و این غریزه باین موضوع خود دوام میکند؛ عادت زشت استمناء هم بهمین معنی است که انسان به شخص خود محبت دارد، و بخود جفتی

میکند، و از همین نقطه نظر هم، در نظر علم النفس مذموم است. جفتی با ذکور، مرض زشت انحرافی است که در سن ۱۳ و ۱۴ یعنی سن مراقت ظهور می‌کند، و این وقتی است که کودک، محبت خود را از خود بر داشته بدایره نزدیک خود، یعنی دایره کون، کان مانند خود میگذارد، و شاید موضوع محبت آن فردی نبوده جماعتی باشد. ولی بعد ازین دوره محبت به جنس مخالف میان می‌آید، اما در قدم اول، در عنفوان جوانی طوریکه هید فیلد میگوید: شخص مایل به تعدد موضوع جفتی Polyerotism میشود، ولی بعد از تمام بلوغ، مرد مایل آن است که موضوع عشق او یکی باشد Monogamy و شاید کدام فردی بیک ازین مواقف متوقف بماند و ازان بیشتر انکشاف نکند، تا اینکه غریزه جفتی او میل به انحراف نکند. برای تزکیه و بلند بردن سویه سابقه جفتی باید حسب نظریه هید فیلد، در هر موقف انکشاف این غریزه، نظر جدا گانه داشته باشیم، مثلاً در موقف عشق بخود که از خصایص طفولیت است، ممکن است که آنرا بیک آرزوی صالحانه تشویق کنیم، و او را ترغیب نمائیم که بکوشد تا بیشتر نزد اطفال همبازی خود محبوب شود و مورد اعتماد شان واقع گردد؛ در موقف محبت با تائی موافق، میتوان این سابقه را به معاملات سمپورتی و باقی مشاغل مخصوص آن عمر تبدیل کرد. در مورد تعدد موضوع محبت در عنفوان شباب، ممکن است که این آرزو را بیک حس جوانمردی و بزرگواری با تائی های مخالف، مبدل نمود. و در وقت محبت بیک موضوع غیر تائی، هم غالباً مشکل نیست که محبت را ازان موضوع مبدل و متغیر ساخت.

و اگر غریزه جفتی را از نقطه نظر موضوع ندیده از پهلوی سوا بق آن ملا حظه نمائیم، سوا بق زیادی بآن ارتباط دارد، امثال خود نمائی که همیشه خواهان این است که او را ستایش کنند، خود خواهی و خود کامی که سحیه مردان متسلط است، تنگ رویی و انقیاد که عموماً خاصه زنان است، و نیز ارمان ایجاد طفل و خواهش تربیت او که همه این ها به غریزه جفتی مربوط است.

تزکیه و تصفیه این سوا بق جفتی، باینطور میشود که اینها را بجهات مفیدتری متوجه بسازیم، ولی چون افراد، تا یک اندازه زیادی، در انکشاف این سوا بق تفاوت زیاد دارند،

پس برای اینکه ترکیه متناسب تری حاصل کنیم، باید بدانیم که کدام يك ازین سوايق، در کدام فرد قویتر است، تا براساس آن بتوانیم که آن سایقه را بست ترکیه آن مقوجه سازیم. تا شاید بتواند انكشاف حقیقی خود را احصال نماید. مثلاً دران شخصی که خیلی ها خواصن ستیش است و این غریزه در او قویترین غرایز او است، میتوانیم او را بجهتی سوق دهیم که ستیش را از کارهای خوب خود بچنگ آورد. و آن کسی را که قویترین غریزه او ایجاد و تولید است، میتوان بکارهای مولده و موجد تشویق داد. و بسیار زنان که خواهان تظاهر غریزه مذکور بودند، اند، توانسته اند که خود را بکارهای مولده، امثال صنایع فیمه و تحریر و کارهای دستی مشغول و مسعود بسازند.

و چون غریزه جفتی پهلوی های زیاد دارد و سوايق آن نیز در اشکال گوناگونی تظاهر میکنند. لازم است که اشکال ترکیه آن نیز بآن اشکال گوناگون، تطابقی داشته باشد. و ما در ذیل بعضی از آنها را مورد بحث قرار داده و بعضی سوايق آن ها را زیر غور می گیریم:

غریزه خودنمایی: خودنمایی، چنان معلوم می شود که طبعاً در مقوله جفتی است. چه طوریکه هیدفیلد میگوید: آب و رنگ بال و پر مرغان جلب توجه جفت او را میکند؛ و نمایش قوه رجلیت، همیشه زنهارا جانب خود می کشاند. طوریکه شکل و شمایل و حرکات و قشنگی نغمه هم محرک و جالب این غریزه است. نغمه های اولی مانند آواز مگس، نخستین نغمه محبت بوده و کنون هم اکثر آوازهای حیوان، دعوت های عاشقه است.

خودنمایی: بحیثیت يك غریزه، تمام شکوفه های خود را در سن پانزده و شانزده باز میکند. درین دوسال، دخترها جمال و پسرها جلال خود را نشان میدهند. اگر چه میلان خودنمایی در اطفال هم دیده می شود، در دوره های اول طفولیت، غریزه خودنمایی باین شکل تظاهر میکند که کودک آرزو مند است که برهنه جولان کند و خود را بدیگران نشان دهد. اگر چه بعضی ها موجب این تظاهرات را غریزه بدوی آزادی گفته اند، ولی هیدفیلد، آنرا مربوط غریزه خودنمایی میداند، زیرا خوب دیده می شود که طفل آرزو مند آن است که او را باین شکل ببینند. و مخصوصاً آنهایی ببینند که از تالی مقابل اند

و این کار حقیقتاً از يك سجه طبعی طفل نمایندگی میکند که اگر رد شود و فشرده گردد شاید روزی منجر به انحراف گردد، که انحراف این غریزه را برهنه گردی Exhibitionism می نامند. شخص برهنه گردد شاید آرزوی طبعی جفتی نداشته و فقط آرزوی او این باشد که در مجامع عمومی برهنه بگردد و خود را نشان بدهد. درزنهای این انحرافی که در مردان بشکل برهنه گردی تظاهر میکند، بشکل دیگری نمایش می نماید که عبارت از لباس آرائی است و قرار گرفته هیدفیلد، خانمی که دارای این انحراف است در ظاهر چنان دیده می شود که گوئی آرزوی جفتی از هر مسام و هر چین دامن و هر تریز پیراهن و هر ورزش نسیمی که از پهلوی او میگذرد ترشح می نماید ولی با تعجب زیاد اینطور خانمی که شدت آرزوی جفتی با این شوخی در او مشاهده می گردد، کسی است که حس جفتی در هیچ نقطه وجود او متمرکز نشده است و از بیرون خیلی ها جذب است ولی در حقیقت همسر خود را از بی میلی خود بحرمان دچار میکند که آخر اکثر این خانمها به طلاق می انجامد، چرا حس جفتی در این طبقه متمرکز نشده است؛ برای اینکه این حس در ایشان در اوایل طفلی بسببی از اسباب، متوقف شده و دیگر انکشاف نکرده، و طوریکه در طفلان غریزه جفتی رقبه طبعی خود را نیافته و متمرکز نشده است؛ باین اشخاص نیز بهمان حال بدوی باقی مانده و اینها مانند اطفال از حس جفتی محلی و متمرکز عاری میباشند.

طفل ها عموماً این دوره های خود نمائی را به ترتیب ذیل سپری میکنند:

خود نمائی در جسم خود، وبعد در لباس خود، وبعد در زیر کی خود، وبعد در رشد خود.

تزکیه و تسامی غریزه خود نمائی در بین است که جمال فی حد ذاته ستایش شود، نه برای اینکه جالب خواهشات نفسی است، و ازین نقطه است که فنون ظریفه بمیان آمده است، گویا فقط زیبا کلمه مشترکی است برای زیبایی که بذات خود زیبا است و زیبایی که جلب غریزه جفتی میکند. اگرچه اول الذکر اعتلا یافته ثانی هم باشد.

فنون ظریفه و علم زیبایی پسندی تماماً تزکیه اعتلائی است از سوابق جفتی. اگر مثلاً کدام رسام ذاتاً نارمل باشد همه اظهارات فنی او مطابق آن اشکال و الوانی خواهد بود.

که به احساسات عشقی او علاقه مند است. و اگر او بمرض انحرافی دچار باشد و باعصبانیت داشته باشد، آثار مرض او در صنعت او نیز نمایان میگردد. بعضی نقاشانی که بمرض سادیزم گرفتار اند، آثار قساوت در کارهای شان، که تصویر خونریزی و دارو توپ باشد، ظاهر میگردد. بعضی دیگر به عادت ماسو کیزم (۱) گرفتار اند و در اثرهای شان تصاویر اشخاص خسیس و دنی و فاجران و بد مستمان نمایان میگردد. هر هنرور باید چیزی را تصویر کند که بخودش قشنگ است و چاره هم نیست، زیرا هر کس هنر خود را اظهار میکند و از خود بیرون شده نمیتواند.

ولی خود نمائی میتواند که در جهات دیگری هم ظاهر کند که هم صاحب خود را نسکین دهد و هم بجامعه قیمت بزرگی داشته باشد؛ طفلی که غریزه قوی خود نمائی دارد شاید شاعری شود که تخیل درو نمایش بزرگی کند و شاید سیخن گوئی گردد که بتواند افکار خود را بمرض نمایش بگذارد، ممثلی بار آید که از افکار و سوايق دیگران تعبیر نماید؛ و قتی که اینچنین اشخاص، قرار گرفته هید فیلد، زیر تحلیل روحی می آیند چنان ظاهر میشود که اینها در طفلی برهنه گرد، و برهنه پسند بوده اند، و این برهنه گردی شان از یک غریزه قوی خود نمائی بوده است. پس برای اینطور مردم لازم نیست که ازین میلان طبیعی خود منفصل باشند چه ایشان میتوانند آنرا بانجام عالی تری سوق دهند و از آن وظایفی را ایفا کنند که خیلی خوش آیند و حتمی محترم باشد.

غریزه تثبیت خودی و غریزه انقیاد: غریزه تثبیت خودی موجب اقتدار فرد می شود، و البته طبیعی است که ازین جمعیت فرد هائی برون می آیند که شایان فرماندهی میباشند. این غریزه نیز مانند باقی غرایز عرضه انحراف میشود و بیجا استعمال میگردد، و هم شاید بیک اندازه زیاد تری در دماغ جای گزین گردد.

هید فیلد تعبیری را که بعضی ها ازین غریزه کرده و آنرا به «خواستش اقتدار» ترجمانی نموده اند، تقداد میکنند، و میگویند: اینطور طموحی که برای اقتدار پیدا میشود، (۱) Masochism برخلاف سادیزم آن است که شخص از شخص موضوع محبت خود خواهان حقارت و ضرب و شتم میباشد و باین شیوه متلذذ میگردد.

عموماً از نفسه نظر علم النفس پیدا تا غریزه شمرده نشود، زیرا «حرص اقتدار» عبارت است از جبره «عقدہ نقص» Inferiority Complex زیرا عطش مغرطی که مثلاً امیر تیمور کورگان برای اقتدار داشت، ازین بود که فلج شقی داشت و در حقیقت نیم تن يك انسان بود و هم چنین فلج بازوی قیصر جولیس اورا بطرف اقتدار سوق میداد.

بسیاری از هوا بازان و سپاهیان متهور، بچه های جان مادر بودند، و ازین رومی خواستند که بخود و دیگران ثابت کنند که ایشان کمزور نبوده اند، و چون خواهش اقتدار در حقیقت، جبره عقدہ نقص و پستی است، طبیعی است که غالباً به فطاعت ناکام و موجب ورشکستگی اعصاب میشود، زیرا در حقیقت عارضه ایست و حس طمانینت دران موجود نیست، و علاوه بران، این نوع خواهش، ذاتیات را ضعیف ساخته و عواطف محبت و لطف را فشار میدهد. در حیات، دو مبده بزرگ است: یکی مبده قوت و یکی هم مبده محبت، و هر دو باید خود را در يك حیات کامل بصورت توأم اظهار نماید و هر دو بمنزله دو بال است که انسان میتواند بتوسط آن در فضای ابدیال خود پرواز کند، (سوپرمان) ایدیالی نیچه، به گفته همدیلد، مرد احساساتی است و نامرد را بچشم حقارت می بیند و او مرد سردان است، پهلوان، مرد قوی و خـموش و آهنین پنجه و سنگین دل و روئین تن است که از جای نمی رود و نزد عاطفه تنزل نمیکند. ولی او در عین این که خیال میکند که اقتدار خود را حفظ میکند، اقتدار را میبازد. او میترسد که اگر نزد محبت فرو نهد، اقتدارش خواهد رفت. او خبر ندارد که فقط دارای يك بال قوت است و از بال محبت عاری است و طبیعی است که يك بال به هیچ اوجی و او که اوج قوت باشد، پرواز کردن مشکل است. او باید بیاموزد که بعضی از آرزوهای خود را وقف محبت کند و با بنوسیله بتواند که هر دو بال خود را پهن کند، و توسط هر دو بال قوت و محبت، با آسانی با آسمان ابدیال خود پرواز نماید. اگر قوت را نرم میگیرد آنرا میباید و اگر طموح را رها می کند آنرا تأمین مینماید. تصمیم قوت راه مستقیمی است به ناکامی، قوت اگر بامحبت مزدوج گردد، قوت کامله می شود.

تمهیت خودی، در حیات بدوی، خود را بدو شکل نشان میدهد، یکی فتح بردشمن



و دیگر غلبه بر زنان 'یعنی یکی ازین دوشکل رنگ غریزه جفتی دارد و دیگرش ندارد. و ازین سبب انحراف این غریزه هم بدوسمت است ' که یکی قسوت و سبعیت صرف است ؛ و انحراف دیگرش چیزی است که بنام سادیزم مشهور است ' و آن عبارت است از انحرافی که مرد از تفوق خود و حتی از اینکه بر فرد موضوع محبت خود ' دردی ایجاد کنند ' متلذذ می گردد . مثال های نوع اول شاهانی بوده اند مانند ضحاک و مثالهای نوع ثانی مار کوس سادی و امثال او است ' کسی که زن خود را می گوید هم ازین قبیل است ' ولی بدرجه خفیفتری . و همچنین سر معلمی که چوب را دوست دارد . و بعضی ها هم هستند که دوست های خود را آزار میدهند . کلمه سادیزم بهمه انواع اذیت استعمال شده نمیتواند ' الا بآن اذیت هایی که بطور مستقیم یا غیر مستقیم ' رنگ و شائبه جفتی را داشته باشد ؛ و به عبارت دیگر همه انواع ظلم را نباید از مقوله جفتی خواند ' چنانچه بعضی از علماء علم النفس باین عقیده هستند ' سابقه عمل ( سادیزم ) ' در ذات خود تثبیت ذات است ولی موضوع آن از مقوله جفتی است . این هر دو نوع بی اعتدالی که عبارت از سبعیت و سادیزم باشد ' باید از همدیگر ممتاز و جدا شوند .

غریزه تفوق و تثبیت ذات ' اگر ترزکیه و تصعید می گردد ' دیپلومات ها و جنرال ها و لیدرها را که مردم را به متابعت خلق و ذات خود مجبور می کنند ' بمیان می آورد . و این مردم اند که اگر برای سعادت کلمه بزرگ بشر و یا اصلاح حال شان ' دردی به کسی ایقاع کنند ' هیچ خطوری بخاطر نمی آورند .

غریزه اطاعت و انقیاد نیز ' مانند دیگر غرایز ' چیزی است که باید شناخته شود . این غریزه بدواً در اثر انقیاد به غریزه کله کی بمیان آمده است ' زیرا بدون اینکه بدسته و یا قبيله همراهی و انقیاد بعمل آید ' حیات اجتماعی بدیگر صورت ممکن نیست ؛ و دلیل اینکه چرا این غریزه در زنان قوی تر است غالباً این است که ازدواج در عادات قدیم ' بواسطه چپاول و توسط قوه بعمل می آمد ؛ و از نقطه نظر بیالوجی نیز چنین افهام می گردد که وظیفه تکثیر نسل ' فقط و فقط ' وظیفه مرد قوی و شجاع بوده است . تاکنون هم این صدا در بعضی جاها انعکاسی دارد .

انحراف غریزه انقیاد در عادت ماسو کیزم Masochism دیده می شود که شخص در اینک مغلوب گردد و حتی درد کشد، لذت میبرد، این عادت بین زنان عام تر است و لو که ایشان معلوم هم نباشد، و ازین است که بعضی ها معتقد شده اند که زن ها نسبت به مرد ها درد را بیشتر تحمل می کنند. قوی ترین دلیلی را که هید فیلد، برخلاف چوب زدن شاگ دان مدرسه می آورد، این است که غالباً چوب زدن و اهانت، غریزه جفتی ایشان را بیشتر تحریک می کند؛ عادت ماسو کیزم در ابتدای طفولیت، وقتی که طفل سر خود را عمدتاً بد یوار می کوبد، بخوبی دیده می شود؛ ما غالباً درد دندان سست و متحرک خود را که توسط زبان خود آنرا حرکت می دهیم، قصداً زیاد می کنیم و از آن متلذذ می گردیم، گویا درین کار خود هم از عمل سادیزم و هم ماسو کیزم نهفته خود، کار می گیریم، و خود ما از یک طرف فاعل سادیزم و از طرف دیگر منفعل ماسو کیزم می باشیم.

نمونه دیگر سادیزم و ماسو کیزم، این است که در روز های جمعه و قعی که اطفال مکتب بخانه میباشند، مخصوصاً آن خواهر خود را که بیشتر دوست دارند آزار می دهند، و با اینکه آن خواهر بشدت در مقابل اذیت برادر خود فریاد و احتجاج میکند، باز هم به مجردیکه برادرش دست از اذیت او میکشد، آن خواهر باز میکوشد که برادر را با آن اذیت تحریک و اذارد کند. مردی که زن را میکوبد مایل است به سادیزم؛ ولی بعضی زنانی که کوفته میشوند، هم از میلان ماسو کیزم عاری نیستند و شوهر را باین عمل زشت و جفا کارانه او بیشتر دوست دارند، بعضی زن ها منفورترین شخصی که بنظر شان میخورد مردی است که در مقابل هر نیش و هر تحریک همیشه آرام است و هیچگاه بد مزاج نمیکرد. حتی بروایت هید فیلد بعضی زنان از شوهران نرم خو، شاکی میباشند و خیلی آرزو مند شوهری میباشند که تند مزاج باشد.

تزکیه و تسامی میلان انقیاد در زن ها و مرد ها درین است که ایشان آنرا به غایه های بزرگ و مقدس بکار برند و این یک عنصری است که شهداء و ریاضین از آن ساخته شده است. غریزه کنجکاوی: قبل ازین نیز درباره وظیفه این غریزه چیزی گفتیم. این غریزه ذاتاً از مقوله جفتی نیست. و اصلاً غریزه است برای تفحص اشیاء غریب، که مبادا چیز خطرناکی باشد، و مربوط است به غریزه حفاظت ذات. ولی در بدو حیات، غالباً این غریزه خود را به موضوعات جفتی تماس میدهد. و گاهی به کنجکاوی جفتی تبارز میکند که درین

حال 'اگر فشار بیابد' مفضی به انحراف میگردد ' و در آن وقت 'تمام این غریزه' منحصر به جفتی میشود و دیگر جهات آن تماماً از بین میزود . تطاهرات مریضانه این غریزه بسیار است . عفت و عصمت متکلف ' هم یکذووع کنجکاوی جفتی است ' ولیکن در بدترین پرده و مریض ترین لباس ' و این شخص متکلف ربائی ' مانند باقی اشخاصی که بدیگر شکل به علت انحراف گرفتار اند ' از آرزوی طبیعی جفتی محروم است . قویترین چیزیکه کنجکاوی مریضانه و منحرف جفتی را تقویه و تحریک میکند ' بنظریه هیذفیلد ' این است که والدین هر سوال طفل را بخوبی جواب میدهند ' الامسایل مربوط به ولادت و جفتی را ' که گویا برای تسکین این جستجوی روحی طفل ' مساعد نموده و بلکه آنرا فشار میدهند و طفل را کبج عنان میکنند و این عملی است که موضوع را نزد اطفال خیلی ها سحری و عجیب جلوه میدهد ' و انسان طبعاً در آن چیزهایی که از آن پنهان است بیشتر مسحور میگردد ' و برای های دور و درازی می افتد . جامه هم تا حدی در تحریک کنجکاوی جفتی عدمت میکند . حس عربان کردی هم جسماً و عقلاً خیلی موثر است . تلقیناتی که در فنون و ادبیات عالی و معمولی است نیز خیلی هادریین مورد دارای اثر است .

تزکیه و تعالی غریزه کنجکاوی ' موجب آن شده است که تفحصات همه علوم بعمل آمده است و بجای اینکه تجسس شود که کدام چیز خطرناک است ' مرد حکیم این تجسس خود را به خلق آسمان ها ' و به تشکک زمین ' و به ختمان ماده ' و به نفس خود یعنی به طبیعت عملیه دماغ معطوف میکند . و این چیزها است که علوم هیئت و طبقات الارضی و طبیعیات و علم النفس را بمیان آورده است . بدون غریزه کنجکاوی هیچ ممکن نبود که محرکی برای فحس و بحث علوم موجود میشد ' و ازین است که هر چند ذخیره انرژی غریزه کنجکاوی بیشتر باین امور فرصت یافت و زیاده تر باین جهات معطوف گشت ' شیون این علوم بالا تر گرفت .

غریزه مادری : وظیفه این غریزه پیش تر هم تذکری یافت این ' غریزه طبعاً متوجه است به تربیه اولاد . این غریزه انحراف خود را در زنانی می یابد که عمر خود را در تربیه گربه ها ' و ناز دادن سگ های کوچک می گذرانند :

این ها می توانند این غریزه خود را در تعلیم و تربیه اطفال و بایرستقاری ایشان ، مقز کی و مقز قی سازند . و گاهی شده که تز کیه این غریزه ، بهترین شکل خود را دران دیده که خانمی خاندانی را تربیه کرده است . بعضی ها گفته اند که طبیعت بعد از عمر ۴۵ دیگر احتیاجی به زن ها ندارد ، ولی بعضی از خانم ها طبیعت را درس داده و ناامیدی را زیر کفش های خود پامال نموده ، و سعادت را درین می یابند که این غریزه خود را به مفاد خیلی بزرگتری که مفاد جامعه باشد ، معطوف ساخته خود را ما در آن جامعه می سازند .

تز کیه ، باید نعم البدل باشد : زیرا اگر این طور نباشد موجب تسکین و تسلی شده نمیتواند . بسیاری ها عمری را صرف اعمال تز کیه نموده اند ، ولی هیچگاه روی سعادت را ندیده اند . شاید که اگر این نقطه در نظر گرفته نشود ، شاگردان فنون ظریفه ، مسعود نشوند ، و بلکه ورشکسته گی اعصاب پیدا کنند ؛ و شاید شخص تاجر در پیدا یش پول مسرئی کسب نکنند ، این مشاغلی است که اگر به دیگران قیمتی داشته باشد باید ، به صاحب خود نیز سازگار و مسرت بخش گردد . کمی مسرت ، علامه بزرگ آن است که عمل تز کیه و تسامی ، گاهی انجام نشده است ، و سبب آن شاید این باشد که کوشش نموده اند تا غرائزی را که هنوز در بند عقده ها است ، تز کیه کنند . ولی این غرایز باید پیش از پیش آزاد گردند و به شعور برسند و قبول گردند . و بلکه شاید این هم باشد که هر فرد باید شکل صحیح و حقیقی تز کیه را کشف کند ، و نا کاهی ها غالبا درین است که شکل حقیقی آن کشف نشده است .

بیفایده است جوانی را که غریزه قوی تولیدی را مالک است ، به شغل نواختن وایلن مصروف کنیم ، و یا زنی را که غریزه قوی خود نمائی دارد ، بکار پرستقاری اطفال و گماریم . جوانی که جانب اکادمی موزیک تمایل دارد ، غیر از آن جوان دیگری است که به مکتب کارهای دستی می رود . مردی که تمایلات سادیزم دارد ، ممکن است بتواند جراح خوبی شود ، ولی طبیب خوبی نخواهد بود ، و همچنین شخصی که مالک تمایلات سادیزم فشار خورده باشد ، میتواند قانون دان خوبی گردد ، ولی یک بانکدار مسکین و بیچاره خواهد گشت .

وبه گفته هیدفیلد، بسیار مهم است که (تمایل) هر فرد، (ولو که) اگر بدیدگر صورت نشود بصورت تحلیل روحی)، کشف گردد. چیزی که ما اینجا بنام (تمایل) یاد کرده ایم، مراد ما تمایل ارثی نیست، بلکه آن تمایلی است که غریزه در اثر تاثیر محیط خا نواد کسی انکشاف نموده است. اگر شرایط اولی طفلی يك کودک موجب آن شده باشد که طفل میل کسب دارد و یا میل خصامت، پس میل خصامی او تمایل او است که باید استعمال شود و از آن استفاده گردد. مبدء کهنه دنیا این بود که هر غریزه را که در خود قوی الانکشاف می یابیم، باید آنرا فشار دهیم و بالعکس هر غریزه که انکشاف آن در ما ضعیف است، باید آنرا ترقی و انکشاف بخشیم. ولی مبدء جدید معالجات دنیا و مخصوصاً قرآنی، برخلاف این مبدء کهنه است، کار ما این است: عطایائی را که به ما داده شده است، استعمال کنیم و آنها را به تزکیه منکشف بسازیم، نه این که بکوشیم که عطیه های دیگران را بیوریم. اگر در نتیجه شرایط اولی طفولیت، غریزه کنج کاوی ما بیشتر منکشف شده است، باید که ما آن تمایل خود را تعقیب کنیم و خود را يك ساینست بسازیم. و اگر در آن آوان، غریزه برهنه کردی ما زیاد تر انکشاف یافته است، باید خطابت و یا هنروری را تعقیب کنیم و باید وضعی را که در آن میتوانیم میلان طبیعی خود را اظهار کنیم، بشناسیم. رستگار است کسی که غرایز نفس را تزکیه می کند و ناکام است آنکه آنها را پامال و آلوده میسازد.

قیمت اجتماعی تزکیه : اگر تزکیه برای جامعه چیز مفیدی نباشد، نمیتواند

جای غریزه سلف خود را پر کند. زیرا بالاخره، هیچ چیز نمیتواند که موجب تسلی فرد شود، تا این که طرف قبول جامعه نکردد، زیرا که فرد هیچگاه مسعود شده نمیتواند تا عضو و فرد جامعه نشود، و آن طور غرایز اجتماعی را اظهار نکند که اگر چه در طی نشوء و ارتقاء، جدید الانکشاف اند؛ ولی بگفته هیدفیلد، در طبیعت انسان ریشه قوی دوانده اند. James می گوید، هیچ عذابی آنقدر المانک نیست مانند تنهایی، و هیچ جزائی آنقدر

شدید نیست مانند طرد اجتماعی.

بسیار چیزها است که موجب تسلیم فرد شده میتواند، و چون آنها خود خواهانه است و هیچ مفادی بحیات جمعیت رسانده نمیتواند. نمیتوان آنها را بیک موجودی مانند انسان که در او غریزه های اجتماعی بقوت موجود است، قابل تسکین و طمأنینت دانست. بیک خانم ممکن است که با بیک سگ با زیچۀ کوچک خود خوش باشد، ولی چون مفاد مخصوصی به جامعه ندارد، نمیتواند آنرا انسانی و تزکیه بنامد. و بالاخره اگر از ما پرسند که خوب آیا تزکیه میتواند بمثل استعمال اصلی غریزه طبیعی، خوش آیند باشد؟ آیا اصل غریزه را تبادله نمیکند؟ هیدفیلد هر دو سوال را اینطور جواب میدهد که نه، در حالات معموله تزکیه بعضی غرایز، مانند غریزه جفتی و مادری، آنقدر خوش آیند نیست که عیناً مانند استعمال غریزه طبیعی گردد. ولی نباید فراموش کرد که حتی در وقتیکه ما این غریزه ها را جنساً و طبعاً استعمال میکنیم، باز هم بیک مقدار بزرگی از جذبات مذکوره، بطرف تزکیه میرود. مردمان متزوج شاید که در استعمال غریزه طبیعی خود از کسی پس نمانده باشند، ولی هم شاید که در تولید صنعت، که آن هم بقیۀ تزکیه یافته جذبات غریزه جفتی ایشان و هم خدمت جامعه است، نیز سستی نسکرده باشند. با این هم بسا اینکه تزکیه (لذت درجه دوم است)، ما را از شر عصبانیت، نجات داده و بسلامت سعادتی هم میرساند؛ و شاید که بجامعه قیمت زیادی هم داشته باشد.

علاوه بر آن، دور نیست اگر در بعضی اشخاص و بعضی اعمال، تزکیه مکمل نسبت باصل غریزه، بهتر باشد. زنی که غریزه مادری او تماماً در طفلی، در اثر حس تفوق جوئی او یا اعمال شده است، دیگر نمیتواند که مادر قوی شود؛ و اگر جذبات او در سن های اخیر، توسط تحلیل روحی آزاد هم شود. باز هم سعادت این خانم و خیر جامعه او درین است که همان غریزه تفوق جوئی خود را تعقیب کند، یعنی بجای اینکه شوهر خود را اداره کند، تمایلات تجارّتی و باقی شعب اجتماعی را زیر اداره بگیرد.

و هم قرار گرفته هیدفیلد، بسیار خانم ها از تزکیه غریزه جفتی حذر میکنند و نمیخواهند که غریزه خود را تغییر بدهند، زیرا ایشان امیدوارند که روزی شوهر بگیرند و برای این غریزه.

جولان مستقیم می بدهند . که تزکیه و تسامی در نظر ایشان چنان می نماید که انسان بدینوسیله رشفه خود را ازین غریزه قطع خواهد کرد و خود را از شوهر گرفتن محروم خواهد ساخت ؛ و هیچ نباشد لافل این کلمه تزکیه ، ترغیبی خواهد بود که ایشانرا از نکاح دلسر سازد ، که این فکر تماماً غلط است ؛ غریزه جنسی آنقدر ها قوی است که هیچگاه شکل تزکیه و تسامی را باین اندازه قبول کرده نمیتواند ، و اگر تزکیه بهر اندازه که صورت بگیرد باز هم غریزه مذکور میتواند بهکمال سهولت ، شکل اولی خود را استخراج کنند هیچ خانم بواسطه اینکه مشغولیتی داشته است نمیتواند ذره را از زن بودن خود بمقابل شوهر خود بسکاهد ، و نه هم کار پرستاری او میتواند حس عطوفت و مهر بانی او را در وقتیکه مادر شود ، کمتر بسازد .

### (۱۵) عناصر چهار گانه خود شناسی : این چهار عنصر : ارکان قوام و صحت

خودی است ، که انسان باید همیشه متوجه این چهار مبدا باشد : خود را بشناسد ، خود را قبول کند ، خود را طوریکه هست بداند ، و بالاخره بخود راست باشد .

(الف) خود را بشناس : پیغمبر مقدس مامیفرماید : « کسی که خود را شناخت خدای خود را شناخت » آری ! خود شناسی از دو جهت به خدا شناسی رهبری میکند : یکی بهلوی استقرائی منطقی است که انسان همیشه از معلول به علت پی میبرد ، ولی این استدلال اگر همیشه در قلمرو منطق گذاشته شود ، استدلال ضعیفی است و مشکل است انسان از روی منطق بتواند خود را که اهو بشناسد ، و طبیعی است و قتیکه انسان نتواند بخود معرفت بسزائی داشته باشد ، نمیتواند معرفت خود را جانب خدای خود تقویه کند . منطق انسانرا بدون از جنس و فصل آن ، بدیگر صورت شناخته نمیتواند ؛ و این همین قدر شناسائی است که نوع انسانرا از باقی انواع فرق میدهد و انسان را بحیث یک ماهیتی در برابر باقی ماهیات می شناسد .

ولی خود شناسی که حقیقتاً بخدا شناسی رهبری می کند و منظور حضرت متمدن اخلاق نیز شده است ، همانا خود شناسی اخلاقی است ، که هم انسانرا بذاته یک دنیائی می شناسد ، و هم آن دنیارا بمبدء قدسی آن ارتباط میدهد ، و هم روابط او را بابنای نوع

او تعیین میکند ' اخلاق است که انسان را ملتقای نظام طبیعی و ادبی ' و حلقة وصل دنیای کیمیاوی و میکائیکی و ارادی ' و هم عقده عصبی همه فعالیت های عضوی و غیر عضوی کاینات می شمارد. و بعد از آن که او را عصاره تمام دنیای امکان دانست ' باز هم بآن اکتفا نکرده و درین معجون کامل الترقیب ' جزء گرانمایه و قدسئی از روح خداوند نیز می بیند که گویانه تنها بصورت استقراء از وجود انسان به وجود واجب الوجود پی می برد ' بلکه بصورت تعلیل از کمال خالق بکمال این مخلوق نیز راهی پیدا میکند .

پس خود شناسی سالک ' این نیست که يك فارمולה ببطرفی را کشف میکند ' مثل اینکه مرد کیمیاوی فارمולה نمک را کشف کرده است . بلکه کشفی است که بمرکز وجود راه می برد و به حجله و جوب راه می یابد .

همه نگرانی ها و سرگردانی های انسان در طلب کمالی است که گاهی آنرا از غایت وضوح آن کم میکند ' جمیع اعمال و حرکات انسان در جستجوی آن چیزی است که ذرائع آن همیشه خود را بشکل آن جلوه میدهد . همه نیازمندی های جسمی و روحی ما که در اطراف ما متراکم میشود ' عبارت از آرزوی کمالی است که غایبه مبرم ولی مبهم ما است ' و هرگز ریزه ' باشوق و جذبه که دارد ' و به غایه و یا غایباتی که توجه میکند ' ذاتاً برای این نیست که انسان را تجزیه کند و در هرج و مرج بیندازد ' بلکه برای این است که عضویت را کمال دهد تا بتواند آنرا جانب کمال فطری که غایبه فطرت است ' سوق دهد .

ولی اگر گاهی میشود که بغایت الهی ' انسان سر در گریبان خودی میکند و خودی حقیقی خود را درك می نماید ' گویا حجاب های زیادی را از بین برمی دارد ' و راه خود را خیلی ها کوتاه میکند ' و طبیعی است که همه غرایز با همه جذبات و عواطف آنها ' بمانند آنکه جوینده ها با هم متصل شده جیخون را تشکیل می کنند ' يك مجرای بزرگی را از شوق و طمیدن و سرور و جهور ایجاد میکنند ' این شخص است که میتواند کوهی را بتراشد و عوامی را بپیماید و انرجی متزاید آن خسته گی را ' بهیچ صورت قبول نکند .

پس خود شناسی است که غایه را مشخص میکند ' و غایه است که محرک حقیقی سلوک است ' کسانی که تمایل شده اند ' ازین است که غایه را کم کرده اند ' و همچنین کسانی که



از امور اجتماعی دست کشیده اند، نیز ازین است که غایب را شناخته اند، و نه طلب کسیکه فعال نماید است، به بیکاری و خمود و تعطیل حواس و جوارح، ممکن شده نمیتواند. خودشناسی انسان را به غایه کمال رهبری میکند و غایه کمال، انسان را به خداشناسی میرساند. خودشناسی امر دفعی نیست که انسان بیک چرت آنرا دریافته بتواند، این علمی است که باید مقدمات آن قبلاً تهیه شود، و باید حقی الوسع بکوشد که غرایز را بجای حقیقی ایشان بگذارد و همیشه خود را مورد آزمایش قرار دهد، و تقایض خود را بچشم خود و از چشم دیگران مشاهده کند.

خودشناسی عبارت ازین نیست که ما خود را بشناسانیم، بسیار مردم فکر میکنند که خود را شناخته اند، ولی عموماً میدانند: چیزی را که درباره خود فکر می کردند، چیزی است که ایشان میخواستند که آنطور شناخته شوند، نه آن چیزی است که در حقیقت آنطور هستند، و قتی که خوب غور کنیم می بینیم آنچه مای خواهیم: مردم ما را آنطور بشناسند، آن چیزها درباره ما وجود نیست، و این جای تعجب نیست که سجایای ما برخلاف خصالی است که مادر خود تصور می کنیم.

اینکه خود را طوری که واقعاً می باشیم بشناسیم؛ اهمیت فوق العاده بدارد. بعضی اوقات این کار توسط آمدن، بعضی ایدال هائی که خود را بهر آ آنها مقایسه می کنیم بعمل آمده است. اگر چه گاهی هم توسط تحلیلات نیز صورت می گیرد. مقصد همه تحلیلات این است که شخص بحیث عموم کشف شود و حقیقتش بخودش بی نقاب گردد. اگر چه طوری که هیدفیلد می گوید، این کار همیشه موجب حیرت و صدمه شخص میگردد.

(ب) خود را بپذیر: بسیار مردم طوری که ارسطو می گوید شعرا میپند و کلیس را بذوق و شوق می خوانند ولی معنی آنرا نمیدانند. و ما هم بارها مشاهده کرده ایم که مردم به کلمات و اعظین گوش میدهند و جملات آنرا به حیث حقایق می شنوند، بمثل اینکه یکی از حقایق طبیعی را شنیده و شناخته اند، ولی کمتر آنرا بپذیرند، می شنوند، و قبول هم میکنند. خودشناسی ما هم غالباً از همین قبیل است که خود را می شناسیم ولی قبول نمی کنیم.

مصطفی لطفی منفلوطی می گوید: «جدول های سیمین اشك که بر صفحه زرین رخسار رنگ پریده تو جریان می نماید 'بخط جلی سبج می کنند که توانسانی'» آری! خودشناسی گیاه شناسی نیست 'که مایك حقیقت نباتی را کشف می کنیم و بیطرف ایستاده می شویم . ما اگر واقعاً خود را می پذیریم باید که خود را در مقابل جذبات و انفعالات شدید و طوفانی روی بروی ببینیم .

روزی چنید، پای دزد بردار آویخته را با اشك و آه می بوسید و نعش مرده او را، باینکه سر خود را در راه ایدیا ل خود باخته بود ! تمجید میکرد . گویا چنید خود را شناخته و پذیرفته بود که شاید در راه پیمان خود با خدای خود قصوری کرده باشد .

یکی میگفت من مرد بدی هستم ، اگر چه این گفته او از صبغه خود شناسی بیرون نبود و تا درجه باین حقیقت شناسائی داشت . ولی این سخن را برای تهدید مخاطب خود میگفت و ضمناً خود را نیز باین تسلی می ساخت که اینقدر بدی در وجود من ضروری است ، بهمان اندازه که زهر در ساختمان مار لازمی است ، بلی ! ممکن است بعضی اشخاص خود را از بعضی جهات بمانند مار بشناسند ، ولی هیچکس از هیچ جهت ، بهیچ صورت ، قبول نمیکند که مانند مار باشد ، الا اینکه طبعاً مار باشد .

پس بین اعتراف و بین قبول 'يك دنیا فرق است : ما اعتراف میکنیم که بدمزاج و تندخو شده ایم ، حریص و متکبر گشته ایم ، شیطان بیوست ما جای گرفته است ، ولی در عین این اعتراف ، ازین اعمال ، طوری بملوثی می کنیم مثل اینکه در بین ما و آنها هیچ علاقه و روابطی نباشد و آنها را نمی شناسیم . ولی اگر ما این اعمال را قبول می کنیم گویا آنرا جزء خود می سازیم . ما باید خود را بحیث عر بده جو ، و متکبر و شهودی قبول کنیم . اگر ما جذبات غریزی را به بملوی خود آوردیم ، گویا طاغوت های بطلان را رام نموده ایم . مردی که قرار گفته هید فیلد ، در خود حس زنیچه گی می نماید و در عین حال میکوشد که خود را در يك وضع مردانه بیوشد ، برایش بهتر است که نه تنها باین خوی اعتراف کند . بلکه هنوز هم برایش بارها بهتر است که آنرا اظهار کند ؛ اگر چه این کار باودشوار هم باشد ، در آن وقت خواهد دید که درین صفات

زنانه، بشمول رحم و شفقت و همدردی، سجایائی را خواهد داشت که در حقیقت قوه حقیقی او خواهد بود. مردانه کی مصنوعی، چون ازان خودش نیست، قوتی باو نمی بخشد. مرد مغرور بجای اینکه غرور خود را می پوشد و آنرا فشار میدهد، بهتر است آنرا قبول کند و آنرا بمواقع شریف بکار انداخته و بآن وسیله، نیایش مردم را بخود حاصل نماید. مردی که مسلسل دستخوش انفعالات است و دماغش را پریشان میکند، باید بداند که او مرد سریع الانفعال است و اینرا قبول نماید و در حیات خود برای این انفعالات مجرائی پیدا کند که بتواند خود را در آن راه اظهار نماید.

بعضی ها اعتراض می کنند که اگر ما خود را طوری که هستیم قبول کنیم بنای اخلاق ویران خواهد شد. ولی در حقیقت این اعتراض موزدی ندارد، زیرا اگر واقعاً ما خود را طوری که حقیقتاً هستیم قبول کنیم، آنگاه دنیای اخلاق ترقی خواهد کرد، و اخلاق بدون این قبول، دیگر گمراهی داشته نمی تواند. انکار از اینکه خود را طوری که هستیم قبول کنیم، حق نیست بلکه حق نمائی است.

مشکل حقیقی، در راه اینکه خود را طوری که هستیم قبول کنیم، این است که این کار انبان بر باد غرور و تخیل ما را سوراخ می کند. تحلیلات تنزیلی همیشه عجب و غرور ما را از بین می برد، و ما را وادار می کند که این حقیقت را قبول کنیم که ما در بسیاری حصص خود، فوق العاده عادی هستیم، و قتی که یکبار این چیز قبول شد، نه تنها بیا یک راحت بزرگی خواهد داد، بلکه هنوز یک محرك بزرگ ترقی اخلاقی هم خواهد گشت.

(ج) خود را، خود باش! : طبقه ملا متیة خراسانی های باستانی ما شاید در راه این مبده بوده که خود را اهداف ملامت مردم می ساختند. ولی ملا متیة شدن نیز، برخلاف این مبده است. و فرقی نمی کند که انسان خود را در اثر تمرین صحتی اخلاق از خط سرخ نارمل خود، یائین تر نشان دهد و یا بالاتر، ولو که شاید یائین تر نشان دادن باز هم نقص و خطر کمتری دارد.

بسیار خانم‌های بدذوقی می‌باشند که چهره فشننگ خود را بواسطه آرایش غیر طبیعی، مشوه می‌کنند. ما هم غالباً همین طور می‌کنیم و این ماسک‌های مردم فریب‌نازود است که قیافه اصلی ما را مشوه کرده از بین ببرد. پس ما گویا دو قیافه داریم: قیافه محبوب و متواضع که برای خود ما است، و قیافه مکشوف و مبارزی که برای دیگران است.

همه ما خودی‌های زیادی داریم که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، آن خودی است که ما مردم تقدیم می‌کنیم و همین خودی است که ما خود را دران ظاهر می‌سازیم و عبارت است از شخص ما، این خودی نقاب‌بویاسجیه است که ما بخود می‌گیریم و از دیگران هم آرزو می‌کنیم که آنرا قبول کنند، این خودی و یا این سجیه اکثراً با خودی حقیقی ما سازگار نیست، بلکه مخالف آن است و شاید شخص انسان با خودی حقیقی خود، آنقدر مخالف باشد که بیدل می‌گوید:

تادر خیال جا کرد تمیز آب و گوهر  
بیدل من و تو گویا هر کز بهم نبودیم  
یکی ازین دو خودی، سلوک خارجی را نائید می‌کنند و دیگرش روح را، ما همه میدانیم که غالباً آنچه سلوک ما است، مخالف است از آنچه حس می‌کنیم.

اینکه به بعض امور علاقه عمیق داریم و در عین حال خود را چیز دیگری نشان می‌دهیم، با عاداتی ایجاد کرده است که می‌خواهیم خود را به لباس دیگران ملبس کنیم. ما مون‌الرشید باین بیشتر افتخار داشت که من مرد ریاضی دانی می‌باشم نسبت باینکه شخص سیاستمداری هستم. محترک همیشه می‌خواهد خود را ملک‌دار نشان دهد. دلاک می‌گوید که خود را طیب تربیه حسن معرفی می‌کنند. دکان دار آرزو مند است خود را رئیس شرکت و یا موسسه تجارتي نشان دهد. رئیس مدرسه چیزی است که در دنیا نظیر ندارد. این لاف‌ها و عجب‌ها تا وقتی که لذت روانه‌تیک دارند، احتیاجی به پدرو د گفتن آنها نداریم. ولی اگر ما خود را حقیقتاً عین این چیزها میدانیم، یقین است که به خودی حقیقی خود، ظلم و تجاوز می‌نمائیم.

بعضی گفته اند که زبان برای آن ایجاد شده که افکار را بهوشاند، سلوک هم غالباً ازین سبب بمیان آمده که بر روی سجدۀ حقیقی شخص، نقاب پهنندازد. شخص ما نقابی است که آنرا نزد مردم می پوشیم. قیافه های رسمی ما، تیپ های حقیقی این نقاب است. صدای خطیب، وضع طبیب در پهلوی بستر مریض، دم زدن قانون دان از حکمت، فصاحت دکاندار، همه علامات ضعیف است و برای این ایجاد شده است که بیچارگی حقیقی «خودی» ایشان را بپوشد.

ولی هروقت که انسان «خودی» خود را رها می کند و تشخص را می گیرد، همان وقت است که قوت را می بازد. هروقتیکه ما می کوشیم که بدون خود شخص دیگری شویم؛ همان وقت است که به طبیعت خود بی احترامی می کنیم، بزرگترین عمل شجاعت که انسان می تواند آنرا اجرا کند، این است که عین خود باشد. این کار در نظر انسان ظاهر آ حقیر است، ولی در حقیقت خیلی شریف است. بهتر است انسان خود را جاروب کش بنگوید تا اینکه رئیس تنظیمات بلدیۀ بهتر است که اشک بریزیم بجای اینکه کلمه خود را بر باد کنیم، بهتر است خود را به جمعیت باین طریق وصل دهیم که ما هم جزء ایشانیم، تا اینکه بها نه کنیم که ما برای مطالعه ایشان آمده ایم و فوتوی ایشان را می گیریم.

دنیا بچشم باز، کسانی را احترام می کند که امانت و شجاعت ایشان وادارشان نموده که خود را عین خود ساخته اند، در حیات ما هیچ راحتی ازین بزرگ تر نیست که خود را قبول کنیم. هیدفیلد از جیمز Jamse روایت میکند: «زنی میگفت که مسعودترین روز های من درزندگی، آن روزی است که نکوشم تا خود را قشنگ بسازم»، مانده گی بعد از تعقیب محال، آنقدر سنگین است که هزاران مرد را در اورشکسته ساخته است، هیچکس نمیتواند که غیر خود شخص دیگری باشد، و کوشش بر چیزی که از عهدۀ ما بیرون است، کوشش بی فایده است که فردیت را از بین می برد.

کشف خودی حقیقی ما و پذیرفتن ما آن، محرک هایی را که بر اعمال ما حاکم است، ما را تا آنکه آن منابعی می کنند که میتوانیم از آنها آنطور سجدۀ بجا کنیم که حقیقتاً

از خود ما باشد . و از آن موادی که حیات بماداده است میتوانیم فردیتی بسازیم ، که توسط خودما شکل گرفته است .

قناعت ما باینکه ماعین خود هستیم ، غیر از آن است که ما بخود قانعیم ، زیرا که ما بمعنی حقیقی ، عین خود شده نمیتوانیم ، تا وقتی که ما آنرا ایفا نکرده ایم . مادر حقیقت تنها آن خودی نمی باشیم که هستیم . بلکه آن خودی می باشیم که میتوانیم بشویم .

تحقق ذات ، قرار گرفته هید فیلد ، معنی دویوسمه دارد : یکی اینکه : می شناسیم و نزد ما محقق است که ما چه هستیم ! دومش اینکه : خودی کامل و مکملی را که مطلوب ما است تحقق و احراز می نمائیم .

(د) بخود در است باش !: طوریکه پیشتر اشاره نمودیم ، انسان از يك صفحه وسیع طبیعت عبور می کند ، تا بخود میرسد ، و همچنین باید اول تمام کائنات را ست شود تا بخود راست گردد . ما که بدنیا آمده ایم ، برای این است که ماهیات اشیاء را کشف کنیم ، نه اینکه آن ماهیات را قلب کنیم . ما که در منطق نباید بگوئیم که « انسان زنده نشخوار کننده است » و در کیمیا هم نباید که فارموله نمک را با آب داده و آب را سودیم کلورائید بخوانیم ، پس چرا بتوانیم در عالم سلوک بگوئیم : نیم سیر من يك سیر است ، و یا يك سیر همسایه نیم سیر است .

ممکن نیست بدروغ ، مقدار اشیاء تفاوت کند ، و دروغ اگر مقداری را تفاوت داده میتواند همانا مقدار شخص دروغگو است ، که به میزان اخلاق کفه آنرا سبک میسازد . ما علاوه بر آن راستی همگانی . يك وظیفه خصوصی راستی بخود هم داریم ، و گمان نمیکشیم شخص نار است آنقدر کجی که بخود میکند به تمام دنیا بکند ، و حتی مردمی پیدا شوند که به دیگران راستند و بخود کج . بخود آنطور رفتاری دارند که يك شخص متملق بایک مرد خودخواه . مانه تنها بسهولت خود را فریب میدهیم ، بلکه بسهولت فریب خود را قبول هم می کنیم . و هر قدر که از کاروان حیات پس مانده ایم . دلیل این است که بهمان اندازه بیازی دادن و بازی خوردن خود مهالغه نموده ایم .

بسیار مردم فکر میکنند که بخود راست اند و بخود دوست اند . ولی خودی ایشان ، از ایشان دشمن بدتری ندارد . زیرا کسی نیست که بتواند جوایشان را نزد ایشان

کنمدم بسازد، اگر خود ایشان خود را بازی ندهند. کینوت شاه انگلستان که نمی خواست خود را بازی دهد چرانتوانستند او را فریب دهند و مالک دریاها بنامند و حتی دشمن هائی که بمر دم می کنیم حصه بزرگتر را بخود میکنیم و حصه کمتر را به ایشان نقصان سجیه نقصان کارها، افیکندن وظیفه امروز بقردا، همه در اثر این است که ما بخود راست نمیباشیم و خود را بازی میدهیم. لیت ولعل دام ودانه ایست که آنرا منحصر برای فریب خود وضع نموده ایم و این دامی است که هیچگاه بآن مستشعر نمی شویم. ولی ناراستی دیگران چیزی است که زود، نزدها کشف میشود، فریبی که ما خود را میدهیم از یکطرف ما را تلقین می کنند. و از طرف دیگر افسونی است که ما را بخواب می برد. فریب ذاتی مانند تسم ذاتی Autontoxication کانون سرایت آن در خود ما است. و بدترین مرضی است که با ما متوجه است. ما بسیار شده که خود را شناخته ایم و لااقل دانسته ایم که نسبت ما با باقی مردم چطور است، ما دانسته ایم که فلان و فلان از ما علم بیشتری دارد و با فلانی صفات بهتری دارد، ولی با اینهم خیلی خواهانیم که خود را بازی دهیم. و باز در علم کم و با صفات نامرغوب خود یک گوشه گنگ مخصوصی سراغ میکنیم که از علم و فضیلت دیگران انکار کنیم و بآن وسیله باز یک چاشنی تملق را از خودی باز یگر و بازی دهنده خود بشنویم.

از یک مرد متملق روایت می کنند، کبوتری را که شکار کدام شخصیت عالی رتبه میشد، با اندازه سیم رخ می رساند، ولی آیا مادر نزد نفس خود از آن کمتر تملق می کنیم و ازین کمتر خود را بازی میدهیم؟

یکی میگوید همینکه زمستان رفت پس کاری نمیگیرم. دیگرش میگوید بعد از رمضان نمیا کورا ترک میکنم. اینها همه کلماتی است برای اینکه خود را بازی دهیم و پر خود را بخواب کنیم. کسانی که کور خود و بینای مردم اند اگر بدیگران راست نباشند صد فیصد بخود راست نیستند. «مردم را به نیکی امر می کنند و خود را فراموش می نمایند».

میگویند برهان های خلف بیشتر در بحث وجود بهمان می آید. همچنین تناقضات بیشتری درباره «خودی» صورت میگیرد؛ بطوری که بارها غریزه حب ذات مردم را وادار نموده که انکار ذات کنند، همینطور همین غریزه حب ذات است که انسان را با ذات او

دشمن می سازد ، و بآن تملق می کند . اگر چه تملق نسبت بدیگران شاید از راه دشمنی نباشد و شاید که غایه آن کسب منفعت باشد . ولی تملق بخودی ، دیگر محرکی ندارد بجز نقص سجیه ، و دیگر نتیجه نمیدهد ، الا اینکه انسان بخودی خود دشمنی می کند .

( ۱۶ ) انا بت : و قتیکه نویسنده اخلاق که در شغل خود زحماتی کشیده

باشد ، باین کلمه میرسد و می بیند . این کلمه پر بشارت ، يك عنوان درشتی را در بین عناوین امور انسانی اشغال کرده است ، خیلی مسرور میشود ، و میداند بعلمی اشتغال کرده که مایه یأس نیست . و انسان طبعاً دارای آن طور تر یا قی است که میتواند زهر همه رذایل را دور کند . و فقط مثل آن است که نویسنده طبی به کلمه برمی خورد که عنوان دوائی است که شفای همه امراض است .

و قتیکه شقاوت بعباری تمام ، نزد عامل خود ایستاده شد ، آنگاه چیزی در ضمیر پیدا میشود که آنرا «الم وجدان» میگویند . این الم از آن میخیزد که بین اعمال ما و بین مثل ما ، تذافر و مخالفی روی میدهد . این الم از روی تناسب به عظمت گناه نیست ، بلکه از روی درجه اختلافی است که بین گناه و بین اعمال اخلاقی ما پیدا شده است . درصد نفر گناهکار ، شاید کدامی این الم را حس کند . زیرا گناهکار خود را بزندگانی خود ، در بین عالمی معتاد ساخته است ، که مثل و مفکورات او با اعمال او در آن عالم تماماً هم آهنگ است . و فقط در لحظات نادری است که او از يك دنیای بزرگتری که آنسوی دنیای او است ، واقف می شود ؛ و لحظه الم وجدان را حس میکند ، ولی در طبیعت اخلاقی حساس که در يك دنیای عالیه مقاصد اخلاقی زندگی میکند ، ارتکاب يك عمل ، نه تنها او را به خلعجان وجدان دچار می کند ، بلکه آن گناه را بطوری می بیند که موجب سقوط او از سطح معینه انسانیت او شده است ، و این سقوط و پستی که نزد او محسوس است چیزی است که ما آنرا مذات گناه می گوئیم . و این حس مذات ، در شکل عمیق خود ، تنها بحیث يك غم منفرد ، و يك گناه مخصوص محسوس نمی شود ، بلکه عامل آن در تمام سجیه و شخصیت خود این سقوط و این پستی را مشاهده می کند .

نامرزه واکرده ام سعی خطا کرده ام سو ختم خوشتر است زین سرو برگ عذاب .



و تصور می کنند که برخلاف بزرگ ترین و بلند ترین مثال تجاوز نموده؛ و گناه در همه ذرات وجود او، راه یافته است. بروایت مکفری داود نبی (ع) در مزار پنجاه و یکم میفرماید: «بر تو! و فقط بر تو!! و بر او امر تو!!! عصیان نمودم! و در حضور تو مرتکب گناه شدم.... تو می بینی که قماش من از تار و پود ببعدهائی بافته شده و من از مادر گناه بوجود آمده ام.»

بلی! انابت، یکی از بزرگترین محرک های فضیلت است و بسیار شده است که مذلت گناه ما را تکوانی میدهد و گوش ما را به صدای وجدان باز می کند. کار لایل انشراح صدر داود نبی (ع) را در اثر این میدانند که داود، پیش از نبوت خود از اندک زلت، مذلت بسیاری می کشید. در سیر اشخاص بارها دیده شده که، مذلت گناه ایشانرا از سلوک معتاد شان منحرف ساخته و براه آورده است. صدای وجدان همیشه باید از تعلق و احساس شدت و قوت گناه بلند می شود؛ بعضی ها در اثر گناه های کوچک خود صدای کوچک وجدان را نمی شنوند، ولی وقتی که احساس مذلت قوی شد، صدای وجدان هم بلند تر می گردد. او بسا می شود که صدای بلند وجدان، همه مشاعر ایشانرا به لرزه می آورد و تغییر بزرگی در سجه، ایجاد می کند، بشرطیکه انسان آنرا تعقیب کند و دیگر کوششی از طرف او برای «خمود وجدان»، بعمل نیاید. یعنی که توجه خود را مسلسل از دنیای عالی اخلاقی منصرف نساخته و بکوشیم که دیگر، خود را به حیات دنیای پست تری معناد نسازیم. زیرا اگر ما توجه و التفات خود را از صدای وجدان دور نسازیم و همیشه بآن گوش بدهیم، بالاخره ما را بآن جا خواهد کشاند که باز خود را بآن سطحی برسانیم که از آنجا سقوط کرده بودیم. و باز اعمال خود را، بار دیگر، بر طبق آن مثال و معیاری اجرا کنیم که همیشه در قبال ما بود. اما این نهضت مقتضی آن است که تا حدی طبع خود را تجدید کنیم و صدر خود را انشراح دهیم و مقام و عالمی را که محمود تر و بما شایسته تر است، تمنی کنیم، و خانه خدا را از بت های پست و دنی پر دازیم و وقتی که اینطور شد، آنگاه ممکن نخواهد بود که باز بتوانیم بر يك سطح پستی زیست کنیم، و آنگاه عادات و اعمال ما، طوری بمثل ما مربوط خواهد گشت، که بدون توجه و التفات ما، خود بخود؛

بهدف‌های حقانی خود اصابت خواهند نمود. و هم اراده مابرجسب رضای خدا، حرکت خواهد کرد، و در اراده او تعالی مجو خواهد شد، بطوری که حرکت نظام عالم را، بمانند (پیر گیلان) موافق اراده خود تصور خواهیم نمود.

اینجا می‌خواهم لطف خالق مهربان خود را، از حدیث آن مرد قدسی و پیر لطفی که شفیع المذنبین ما است، نقل کنم: «خداوند سوگند یاد میکند و می‌گوید: من به انابت بنده مومن خود، خوشترم از آن مردی که به همراه عائله و آب و نان خود در یک زمین پر خطر مرگباری فرود می‌آید، و سر خود را گذاشته بخواب میرود، و چون بیدار می‌گردد، می‌بیند که عائله و توشه اش از دستش بیرون شده و رفته است، و چون به تلاش آنها می‌افشد، نشنه گی و گرمی او را خسته می‌کند، و بخود می‌گوید: می‌روم بهم آن جایی که بودم، تا بخوابم و بهیرم آری! آنجا می‌رود و سر خود را بآرزوی مرگ بازوی خود می‌گذارد و خوابش می‌برد، وای وقتی که بیدار می‌شود، می‌بیند که عائله و توشه او نزدش حاضر است. پس خداوند، به توبه بنده خود بیشتر شادان می‌گردد، نسبت بآن شادمانی که نصیب این مرد شده بود».

پس ظلم است که انسان باینطور خداوند مهربانی که اینقدر مشتاق کمال نفس بنده خود است، بقسوت گناه، عصیان کند، و بر مبادی چنین دینی که عطاوت را بچنین اوجی رسانده است، تجاوز نماید.

عطار (رح) از ابو حفص حداد (رح)، روایت می‌کند که آتش عشق دختری او را وادار کرد که نزد یهودی برود و ازو جادویی بخواهد. یهودی جادویی نوشت: «ولی مشروط بر این که ابو حفص، در مدت چهل روز، هیچ کاری نکند که جنبه خدائی داشته باشد، و بلکه در این مدت بکوشد که اعمال او برخلاف مبادی دین باشد، تا جادو ناثیری کند. ابو حفص می‌کوشید تا شرایط مذکور را بجا آورد، ولی شبی سهواً سنگی را از راه عابرین دور کرد. بعد از اتمام موعد مذکور که اثری از آن جادو ظهور نکرده بود، ابو حفص، نزد آن جادوگر رفت و از نا کامی جادو شکایت نمود. یهودی گفت: یقین است که شرایط را بجا نیاوردی، ابو حفص گفت: همه شرایط را بجا

آوردم، و بعد از لمحۀ گفت: آری! يك سهو کرده‌ام که سنگی را از پیش پای عابرین برداشته‌ام. یهودی گفت: آری! همان چیز بوده که سبب این نا کداهی شده است. ابو حفص گفت: خیر است، و کمنون که تجربه آموختم، جادوی دیگری بنویس. اما یهودی گفت: میازار خدائی را که با تو اینقدر مهربان است! و تو هر چند میکوشی که باو عصیان کنی اما او بهانه می‌جوید تا با تو لطف کند.

عطار می‌گوید: همین يك کلمه آن مرد جادو گر بود که ضمیر روشن ابو حفص حداد را برافروخت و بعد از آن ابو حفص به تزکیه نفس خود شروع کرد، تا یکی از مردان دین و اخلاق شد.

این قصه را ابوعلی هجویری غزنوی در کشف المحجوب نیز ذکر می‌کند.

(۱۷) ترس مرگ: عمر بن الخطاب رضی الله عنه می‌گفت: «مرگ رساترین

اندرز گویان است» که ازین فرموده، چنین معلوم میشود که مرگ هم یکی از وسائل زندگی است. بلی حیات این دنیای ما، تمام حیات ما نیست، بلکه برجی است از منطقه البروج زندگی جاوید ما، و توالدومرگ ما، دو شاخصی است که حدود این برج حیات عضوی ما را تحدید می‌کند. درود بر روان پیشوای ما باد! که می‌فرماید: «مردان با ایمان نمی‌میرند، بلکه از سرای فانی بجهان باقی نقل مکان می‌کنند».

می‌شنیدم که رندی می‌گفت اگر من بمیرم دنیا قیامت میشود. گمان می‌کنم سخن او، از رندی نبود، بلکه سخن ریخته بود. واقعاً اگر انسان حقیقتاً بمیرد، آنطور قیامتی برپا میشود که نظام گیتی يك بارگی سقوط می‌کند. انسانی که حلقه وصل و نقطه اتصال نظام مادی و ادبی کائنات است، چطور میتواند که معدوم شود و ازین برود، و باز این هر دو قوس بتوانند، دائره وجود را حفظ کنند. آیا مرگ میتواند روح خدا را تهدید کند. آری کسیکه روح خداوند ازو رمیده و رفته است، در جمله انسان نیست و ازین است که پیغمبر می‌فرماید که: «مردان با ایمان نمی‌میرند».

این کشمکش‌ها، این نظام‌ها، این قوانین، این نوامیس، این راز و نیاز و این درد و گداز، این فکر و این حدس، این شعور و این جذب، این دلیل و برهان،

وبالاخره این وحی و الهام همه برای این است که دو روزی درعالم ترکیب باشد؛ و باز در لا براتوار عدم تحلیل مطلق شود؟ «آیا پنداشته اید که شمارا بیموده خلق کرده ایم و شما بسوی ما رجوع نمی کنید؟» و اگر اینطور باشد پس این گیر و دار فطرت و این نظام جاوید پایدار، بیش از حمامک دختر پادشاه؛ حقیقتی نخواهد داشت، که بیدل هم بهمین روح میگوید:

به پیری هم نفهمیدیم افسوس! که دنیا بازی طفلانه کیست؟  
حیات ما تالاب کور نیست، و نه هم تا صحرای حشر؛ این ها همه منازل ما است  
و سر منزل حقیقی ما را خدائی میداند که به سر نوشت روحی که در ماد میدیده است، علم  
حضور ی دارد.

نور قدیمی! شب را بر افروز! دست کلیمی! در آستینمی!  
بیرون قدم نه زین دور آفاق! تو بیش ازینمی! تو بیش ازینمی!  
از مرگ ترسی! ای زنده جاوید! مرگ است صیدی، تو در کمینمی!  
جانی که دادند! واپس بگیرند! انسان بمیرد از بی یقینمی.  
و قتیکه سقراط قیافه مرگ را بخود نزدیک دید و وقتی که «کریتون» ازو سوال کرد  
که چطور ترا دفن کنیم؟ سقراط بطرف شاگردان گریان خود، خندان دید و گفت:  
«یاران من! خواهش می کنم که نزد «کریتون» غمگین، از طرف من ضمانت کنید، ولی نه بآن  
طریقی که کریتون از طرف من نزد قضاة ضمانت کرده بود، زیرا اوضامان کرده بود که من از حبس  
نمی گریزم، ولی ضمانت شما نزد کریتون این باشد که من کمنون نمی میرم، بلکه میروم تا از آن  
زندگی خوشگوار و جاویدی، بهره اندوز شوم که ماورای وصف است. اگر کریتون  
غمگین ببیند که کالبد من می سوزد و بادر زمین انداخته می شود، نباید تصور کند که  
«من»، ازین چیزها متألم شده ام. و حتمی نباید که در جنازه من بگوید: او سقراط را  
برداشته و بگور میگذارد. زیرا ای ارجمندم کریتون! بدان! که استعمال مجاز، نه تنهادر  
اشیاء، کار خطائی است، بلکه روح را نیز متألم میسازد، پس خود را استوار دار و عقیده کن  
که کالبد من تنها چیزی است که تو می توانی آنرا دفن کنی، و ازین رو آنرا بجائی که

می خواهی ، و بر طریقه که بیشتر موافق شرع می بینی ، دفن کن . »

گویا سقراطی که بر لب و لنج مرگ می خندد ، ازین متألم شده است که نام مرگ را او که به طریقه مجاز هم باشد باو گذاشته اند و کالبذ او را « سقراط » گفته اند . گویا نزد او علاقه بین حقیقت و مجاز ، و حتی مسافه بین روح و جسم ، خیلی دور تر بود از فاصله بین موت و حیات . بلی سقراط معلم بود . و همیشه علاقات ذات البینی حقایق را درس میداد و کمون مرگ نمی تواند به حلقه درس او رخنه پیدا کند .

دران ساعتی که حسین بن منصور حلاج را بردار کردند روح خدا بزرگترین کرامت انسانی را آشکار کرد ، و اینک سر گذشت سر دار او را از زبان عطار بشنوید :  
 « پس بر فردبان دار ، دستش باز کردند ، خنده بکرد ، گفتند : خنده برای چیست ؟ گفت : دست از نسبت آدم باز کردن آسان است ، ولی نیست که بتواند دست صفات ها را که کلاه همت از تارک عرش در کشیده ، قطع کند ؟ پس بپهانش بپردند ، تبسمی کرد و گفت : اگر سفر خاک باین پایها کرده ام ، اما کیست بتواند آن پایهایی را که بدان سفر هر دو عالم کرده میتوانم ، قطع نماید ؟ پس هر دو دست خون آلود را بر روی و ساعدها مالید ، تا همراه گلسگون کرد . گفتند چرا اینطور میکنی ؟ گفت میدانم خون زیاد از من رفته و کهنه رنگ من از بی خون پی بریده است ، و شما تصور نکنید که زردی روی من از ترس است ، و هم از طرف دیگر گلسگونه روی مردان ، خون ایشان است . گفتند : خوب ! ولی چرا ساعدها را نیز بخون شستی ؟ گفت : وضو ساختم ، گفتند : وضو برای چه ؟ گفت : می خواهم در عشق آن دور کعت نمازی را بگذارم که بدون خون ، بدیگر چیز ، وضوی آن درست نیست . پس چشمهایش بر کشیدند و رستاخیزی از مردم برخاست ، بعضی میگریستند و برخی سنگ می انداختند . پس خواستند که زبانش بپردند ، گفت : چندی صبر کنید که سخنی بگویم ، روی بآسمان کرد و گفت : الهی ! ازین رنجی که ایشان محض از برای تو ، بر من میکشند ، محروم شان مکن ! و ازین دوات شان بی نصیب مگردان ! . الحمد لله ! اگر دست و پایی را بپردند ، در راه تو بپردند . و اگر سرم از تن باز می کنند در مشاهده جلال تو میکنند ، و آنهم در سردار ، پس گوش و بینی او باز کردند ، آخرین سخن او این بود : دوستی آن یگانه ، یگانه دانستن او است ، و این سخن را

مکرر نموده، و این آیت بخواند: « یَسْتَعْجِلْ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا » و الاذین آمنوا مشفقون منها و یعلمون انها الحق . پس زبانش بپریزدند؛ و آنگاه وقت نماز شام بود که فرمان خلیفه آمد که سرش از تن جدا کنند، در میان سر بریدن، خنده بزد و جان بداد، ایشان در خروش بماندند، و حسین، گوی قضا به بیابان رضا انداخت .

شما در اینجا یکتا کبریائی حس میکنید که مخصوص واقعه حسین بن منصور است . بلی صوفی های وحدت الوجود، به نیروی عجز باین کبریا، و به قوه فنا باین بقا رسیده اند . بیدل می گوید :

ماورعونت افسانه کیست؟      ناز پری بست گردن بمینا

و ازین است که این انا نیت و این کبریا، تا اندازه دررواقیون و حتی سیموزا هم دیده می شود و لو که ایشان تماماً و بمعنی کلامه صوفی های حقیقی وحدت الوجودی نیستند، ولی تا اندازه باین نظریه، و لو که از روی نظر محض هم باشد، بوده اند . و اگر شما بین مدرسه لب گور سقراط، و منبر سردار منصور، مقارنه میکنید . یقین است که این منبر را عمیق تر و دقیق تر و جوانمردانه تر می بینید .

واقعه دیگری که بغداد واقعه حضرت حسین بن علی رضی الله عنهما، در دنیای اسلام و شاید در تمام دنیا، واقعه بی نظیر و یا کم نظیری باشد، همانا واقعه سعید بن جبیر است . که اواز تابعین و شاگرد عبدالله بن عباس و عبدالله بن عمر رضی الله عنهم می باشد . و او را خالد بن عبدالله قسری والی مکه، با مکتوبی از سعایت و اتهام، نزد حجاج بن یوسف ثقفی فرستاده بود . حجاج با و گفت : دنیا را بر تو آتش می سازم . سعید در جواب گفت : اگر من عقیده کنم که این کار بدست تست، من ترا سجده خواهم کرد . حجاج گفت : وای بر تو! سعید جواباً گفت : هیچ افسوسنی نیست بران کسی که از آتش نجات می خواهد و به بهشت خداری می آرد . باز حجاج گفت : بگو که ترا چگونه بکشم؟ سعید فرمود: خودت این انتخاب را بکن ! و بهر طوریکه مرا بکشی، بهمان طور خداوند قصاص مرا در قیامت از تو میگیرد . حجاج گفت : می خواهی که ترا عفو کنم؟ سعید گفت : عفو از طرف خدا است و این کار تو نیست . حجاج امر داد که او را

بهرند و بگشند ، و قتیکه سعید بن جبیر از دروازه بر آمد ، خندید ، که حجاج را ازین خنده او خبر دادند ، و او را نزد خود واپس خواست و سبب خنده را پرسید . حضرت سعید فرمود : از جسارت تو بر خدای و از علم خدای بر تو مرا خنده گرفت ، و بعد حجاج امر داد که نطع حاضر کنند و او را بحضورش سر برزند . و قتیکه او را بر زمین انداختند ، روی او به قبله بود و این آیت را خواند : « من روی خود را بکسی آورده ام که آسمان ها و زمین ها را آفریده است ، و من بدین حنیف می باشم و از جمله مشرکین نمی باشم » ، حجاج گفت : روی او را از قبله بگردانید ، بعد از آن که روی او را گشتانند ، این آیت را خواند : « بهر طرف که روی آرید آنجا است روی خدا » باز حجاج امر داد که روی او را بطرف زمین کنند ، و آنطور کردند ، که سعید ، این آیت را خواند : « ازین خاک شمارا پیدا نمودیم و باین خاک شمارا ارجاع می کنیم و باز ازین خاک شمارا بار دیگر بیرون می نمائیم . » و همان بود که حجاج فرمان گردن زدن نمود ، و حضرت سعید ، آخرین جمله خود را چنین گفت : « امان شهادت میدهم که هیچ معبودی نیست ، الا خدای یگانه بی شریک و اینکه محمد بنده خدا و پیغمبر او است ، اینرا از من بگیر تا وقتیکه روز قیامت با من ملاقات کنی ! » . ولی حجاج از طبیب دربار خود پرسید : من بسیار اشخاص فر به را بحضور خود گردن زدم و هیچکدام اینقدر خون وافر نداشته اند که این مرد سیه چرده لاغر ، چنین جوی خون را جاری نمود . طبیب گفت : مردمان نرسو ، حین کشتن می ترسند ، و خوف حالتی است که خون در آن حالت ، از اطراف و جوارح ، بطرف قلب میگریزد ، ولی خون ، در حالت شجاعت و حرکت قوه دلیری ، برخلاف آن حالت ، بطرف اعضاء و جوارح و ظاهر بدن می دود ، که اگر درین حال رگ ها قطع میشود ، تمام خون خارج میشود ، و چون این مرد در وقت کشتن نترسیده و بلکه غریزه شجاعت او حرکت کرده است ، لذا هر چه خون در وجود او بوده ، بر آمده است . این است عقیده بخداوند ، و به عدالت خدائی ، و به بقای روح ، و برزگی و پایداری ابدی بال مقدس . حجاج نادان بود و تصور میکرد که به ویران نمودن ساختمان آب و گل ، میتواند روح و عقیده را از بین ببرد ، ولی سعید بن جبیر ، علم حقیقی داشت ، و ازین بود که زنده گمانی حقیقی خود را ، بروح جاوید و عقیده پایدار و عدل خداوند میدانست ، و کنون

اگرما ' بعد از سیزده قرن ' بنای قضاوت حقیقی را بگذاریم ' به یقین میدانیم که حقیقت همان بود که سعید بن جبیر دیده بود ' زیرا از همه موجودیت های آن در بار بیداد ' چیزی که از بین رفت ' همانا کتله خاکی و فانی بدن سعید بن جبیر است ' و مفکوره پست و تاریک حجاج بن یوسف ' و دیگر همه چیز بجای خود است ' والی ما شاء الله بجای خود خواهد بود . خدا (ج) میگوید : « کف بیهوده میرود ولی چیزی که برای مردم سودمند است در زمین می یابد . » رسام های اروپائی مرگ را چنین تصویر کرده اند که يك پیکر راسته خوانی (بی گوشت) انسانی ' به پای استاده است و داس بزرگی بدوش و شیشه ساعت ریگی بدست دارد ' و هم برخی دیگر آنرا به حیث دروگری رسم نموده اند که فصل بسر رسیده را ' با کل های تازه ' بیگناه ' یکجا درو میکنند . بلی ! اروپائی ها مردم سمبولیک می باشند و برای هر چیز علامه مقرر می کنند . و چنانچه بعضی ممالك شیر و بعضی عقاب را نشان دولت خود قرار داده اند ' کنون این رسام ها خواسته اند ' رای مرگ هم نشانی داشته باشند ' که این نشان از نشان های دول شان نامعقول تر نیست .

ما می بینیم که رباحین سرسبز ' با چهره های شکفته ' هر سال از دروازه بهار داخل صحنه طبیعت میشوند ' و هنوز بدروازه خزان نرسیده اند که همه زرد و لرزان و بیجان بروی زمین فرش میشوند . ما می بینیم که دسقه های بشمار پرستو از اقالیم دیگری با جوش و خروش و نغمه سرائی ' اینجا می آیند ' ولی سال دیگر آنهائی نیستند که سال پیش آمده بودند ' بلکه ذریات ایشان اند که به سلیقه طبیعی و ارثی خود ' اینجا آمده اند ' پس سلیقه و شعور و حس و تسلسل نوع ' همان است که بود ' و چیزی که بدل شده است همانا مشیت پری است .

پیغمبر ما میفرماید : « بزائید برای مردن ! » . ما همان ساعتی که درین دنیا عطسه حیات زده ایم ' از همان ساعت به خمیازه مرگ نیز شروع نموده ایم ' هر گاهی که برمی داریم مسافه را بطرف کور می پیمائیم ' و طوریکه بیدل میگوید : هر نفس ما خشتی است که از قصر عمر ما کهنه میشود ' آبادرمدت نه ماهی که چنین بوده ایم ' هر لحظه ما استعدادی نبوده که ما را برای این زندگی آماده می ساخته است ؟



ما، هر آن مرگی داریم که باز بمقابل آن مارا تولیدی استقبال میکنند. تولد ما هر گ جنینی و حیات طفلی ما است، و هم در هر دوره حیات، هر گ دوره گذشته و زندگی دوره آینده است. مادر هر گام و هر تماس و هر تنفس و هر دیدن و شنیدن، و در هر عمل حسی و شعوری، مقدار بزرگی را از سلولهای وجود خود، که به تعداد میلیونها است، و نسبیج ما را تشکیل داده است، می بازیم زیرا آن سلولها، در اثر عمل کیمیاوی و تکنیکی این حرکات عضوی و شعوری ما، ویران میگردند، و باز بعد از هر گ آن سلولهای مستعمل، سلولهای تازه متولد میشوند، و جای آنها را میگیرند؛ و این سلسله جاری است، و ما تقریباً با اندازه همان مدتی که تجدید لباس می کنیم، تجدید بدن نیز می نمایم.

بعضیها بدن ما را به کشتی پطر کبیر تشبیه نموده اند. می گویند پطر کبیر، خودش بمهندسی خود، کشتی ساخته بود و آن کشتیء بنام اینکه کشتی پطر کبیر است مدت ها محافظه می شد، ولی باینصورت که هر گاه و بیگاه، اجزاء و الواح و پرزه های آن تجدید می گشت که کشتی بنام و هیئت خود همان کشتی بود ولی اجزاء و مواد آن بارها متبدل شده بود پس اینک تئیمس راست گفته بود: بدن جیفه ایست که روح آنرا محافظت می کنند.

تا جائیکه چشم شعور و چشم حس دیده میتواند، می بینیم: از دوره که ما حیوان دارای يك حجیره، یعنی «سپرم» و نطفه بودیم، تا زمانیکه علقه و مضغه گشتیم و باز جنین و سپس طفل شدیم، تارفته رفته بر شد رسیدیم، يك سلسله موت و حیات و تعمیرات و انکشافات و ترمیماتی است که به نگرانی و سرپرستی روح، درین دستگاه گوشت و استخوان، رگ و پی، خلط و خون، بعمل آمده است. ولی کنون که این دستگاه، به محرك اراده و مقیاس وجدان، نیز مجهز شده و يك اندازه راه را نیز طی نموده؛ و هزا ران مسئولیت و هزا ران رستماخیز را برپا کرده است، و کنون که می خواهد راه سر منزل حقیقی خود را بگیرد، آیا درین وقت، دروگر عدم یا داس نیستی آفرین خود، می آید و این کشت شعور و اراده و حس و وجدان را از سطح هستی می زداید و آنرا برده و در آسیای فنای مطلق آرد و در شکم

فرا موشی محض هضم می کنند؟ آیا همه این بساط‌های هستی برای این پهن شده بود که ما را به نیستی مهیا کنند؟ آیا هستی مقدمه نیستی است؟ و آیا بالاخره از ممکنات است که هست نیست شود؟ نه والله.

هزاران عالم افتد در ره ما  
به پایان کی رسد جولانگه ما؟  
ما کنون هنوز در اول سلوکیم. ما باید از هزاران عالم عبور کنیم و از هزاران کوره بر آئیم و هزاران دفعه گداز و تپلور حاصل کنیم تا بتوانیم مینای می تحقق و کمال ذاتی شویم.

طوری که اولین بار علامه شعور ما این بود که ما را بمکتب بردند. اولین بار تکلیف ما این بود که مسئولیت حیات را بدوش ما گذاشتند. باز اولین بار امتحان ما این است که ما را بداوری نزد احکام الحاکمین ایستاده می کنند. آری! از اینجا است که سر نوشت حقیقی حیات و سلوک ما معلوم میشود و حیاتی که در خور ما است از اینجا آغاز می یابد. که اگر درین حال، باز هم از مرگ می ترسیم، علامه این است که ما بمرض کدام فو بیائی گرفتار شده ایم. و مثل اینکه در بین محیط طبیعی حیات خود، از گربه می ترسیم و از دیگر حیوانات نه، و یا از میدان گشاده بیم داریم و از جایهای دیگر پروائی نمی کنیم، اینجا نیز بمقابل این دروازه مرگ گه گیری می کنیم و از دروازه های دیگر که آنها نیز بهمین طور بیک حساب دروازه مرگ و بحساب دیگر دروازه حیات است، هراسی نداریم و اگر این است که از خود و از اعمال خود می ترسیم پس چرا پای مرگ را در بین می آوریم؟ خانمی که نتوانسته خود را حاضر سازد و بعروسی شمولیت کنند، چرا عروسی را ملامت می کنند. در حالیکه در هر لحظه این حیات، آنقدر وسعتی موجود است که میتواند دریای بی پایان رحمت خداوند را که در زمین و آسمان نمی گنجند، در خود بگنجاند. دروازه انابت از دروازه گوری که نزدیک ترین درجه حیات است، به هزاران درجه نزدیکتر و گشاده تر است. ما را چیزی که در سلوک ما پیریشان می کنند: این است که خود را وقف یک غریزه و بایک لذت می کنیم و باقی غرایز را زیر پای و پشت سر می اندازیم، و عین همین چیز است که ما را در آینده مانیز مشوش می سازد، مثلاً غریزه ترس که غریزه فطری ما بود و ما را روزی

از خطرات زیادی محافظه می کرد. کنون بعد از انکشاف مدنیت ما، آن غریزه چندان مجالتی ندارد، و کنون هیچ چیزی از آن حیات سابقه ما باقی نمانده که بتواند غریزه ترس را بکار اندازد، و ازین رو انرجی این غریزه ذخیره شده و کنون هیچ راه مصرفی ندارد، الا اینکه ما را از بقه و گربه و موش و مرگ بترساند، ولی باید که این غریزه را نیز کیه کنیم، و آنرا صرف دفاع ملی و حفظ مائتقدم آیدمی ها و مخصوصاً صرف وقایه از رذایل سلوک و انحرفات غرایز بنمائیم.

اگر ترس ازین است که مال و مقام ما و امانده میشود، آبا بدن با آن مباشرتی که روح داشت، توانست که از آن روح باشد؛ که این يك مشت فلز و یاشم و پنبه بقواند از آن ما باشد؛ این چیزها مال کسی شده نمیتواند و تنها مال زنگ و کویه و نفستخ و فساد است، آری چیزی که از آن ما است، کسی از ما گرفته نمیتواند، قلب سلیم، دانش و فضیلت ما، در گور و ماورای گور، الی ماشاء الله، با ما همراهی دارد، خداوند آن مواد قابل الاستحاله را مقام حیات دنیا گفته، و این جواهر گرانمایه را، در نزد خود؛ باقی و پایدار، خوانده است.

و اگر ازین است که از درد مرگ می ترسند، گمان میکنم خیلی دور رفته اند، زیرا آنجا سرزمینی است که جمله عوارض جسم با همه آلام خود، آنجا خاتمه می یابد، و مثل این است که ما در بین اعماق برف های ماه جدی، از ترس سردی ما سرطان بلرزیم، ابقیور میگوید: «تا من هستم مرگ نیست و مرگ وقتی می آید که من نیستم.» پس انسان با مرگ روی بروی نمیشود، و Webster شاعر انگلیسی میگوید: «ده هزار دروازه است که انسان راه خود را به حجره مرگ می یابد.» بلی! بعضی ها با داشتن «جذام» و یا «تصلب منشور» Disseminated Sciprosis شاید سالیان دراز در انتظار مرگ باشد، و شاید هم عده بیشتری با تحلیل طبیعی قوای خود، چشم حسرتی به جیب فتوت مرگ داشته باشند، طوریکه بیدل می گوید:

حسرت کش مرگ مردم به پیروی بی آتشی سوخت در پنبه زارم.

طوریکه نیز شاید فرار گفته بیدل که، «باز میگوید:» در دوات تو مرگ می است

نا گاه، 'گلوله' پیش از صدای خود، به مغز انسان فرو رود، که بهر صورت آلام جسمانی دراز و کوتاه، دردی است که بمرگ خاتمه می یابد. و هنوز این يك امر مسلمی است که هر چند زندگي، عمیق تر باشد بهمان اندازه، موج های آن بارزتر و برجسته تر است. و هر چند اسپی فربه تر است، رهنده تر است، زیرا حساسیت، مربوط است به میکانیزم حیات و هر چند میکانیزم سست میشود حساسیت بهمان اندازه خیره می گردد.

ابيقور، با اینکه علم بردار جماعتی بود که به لذت هجوم می آوردند و از الم میگر یختند، باز شدید ترین آلام را که عبارت از بدترین اشکال حبس البول باشد، به شجاعت و مناعت تحمل نمود، تا آنکه طیب مرگ، با آخرین جرعه خود، آخرین خلش او را ندای نمود.

هکسیاس، لذت جوی مشهور، طوریکه ابوعلی ابن سینا معجون «مشرودیطوس» (۱) را برای هر نقاهت فرمایش میداد، هکسیاس نیز انتحار را دوای بسیار دردها میدانست. اگرچه ماحق نداریم که ودیعت و خلعت خداوندی را با این شیوه نافر دانه و بز دلانه و ناسپا سانه، از دوش خود بیندا زیم. ولی اگر خداوند می خواهد که امانت او را واپس باو تسلیم کنیم، باید بگمال میل و طیب خاطر باین حق تن در دهیم. زیرا که «کمترین درجه شکر» طوریکه ابوعلی ابن مسکویه میگوید: «این است که عاریت منعم را بطیب خاطر بحضورش رجعت دهیم» و خواهش او را با سرعت اوقات اجابت نمائیم. مخصوصاً در صورتیکه عاریت دهنده منعم، حین گذاشتن امانت خود، بهترین آنها را گذاشته و حین بازگرفتن، پست ترین و خسب ترین آنها را میگیرد، زیرا روح بهترین و شریف ترین است که آنرا واپس نمیگیرند، و چیزی که گرفته میشود همان جیفه بدن است. پس چیزهای شریف و اصلی، مانند روح و فضایل و عقل موهبت هائی می باشند که کسی آنها را از ما نمیگیرد.

(۱) مشرودیطوس معجونی است که ابوعلی ابن سینا در قانون خود از آن تعریف زیاد می کند. این معجون از اجزاء زیادی مرکب است در بعضی جایها مشرودیطوس هم آمده و خاقانی در تحفة العراقرین میگوید: (صدمشرودطاس مشرودیطوس) هر چه باشد نام آن از نام مشریدات Mithridates شاه پونتوس در آسیای صغیر که این معجون را در اطراف يك قرن قبل المیلاد برای اوسا خته بودند، گرفته شده است.

خداوند، مرگ را «یقین» نام نهاده. آری! مرگ از دو جهت یقین است. یکی اینکه: «هر نفسی جرعه مرگ را چشیدنی است» دیگر اینکه مدرکات عقل مجرد، یقینی است و این اشتباهاتی که در مدرکات ما پیدا میشود، از مداخله حواس و اختلاط درد مواد است به صهبای عقل، ورنه حساب عقل همیشه مانند این است که: «جزء از کل بزرگتر است»، و وقتی که عقل در بوتۀ مرگ از عیار حواس و مواد متحجر خالص میشود، آنجا نیست که برایش گفته میشود: «حجاب ترا از تو دور کردیم و چشم تو کنون نیز است.» و آنجا است که یقین عقل از شکوک حواس نجات می یابد.

نفس آئینه را زنگار باست ز هستی باخت امید صفاد.

«لایمیتز» عقیده دارد که ذرات حیه، وقتی که بدام ترکیب می افتد، غنوده گی دارند ولی در حال بساطت و آزادی خود، خیلی فعال اند. البته هر ترکیب از یک نوع جسمی نمایندگی میکند و حتمی حس اجتماعی ما پای بندى های زیادی بما تحمیل می نماید؛ و لو که ترکیب حقیقی هم گفته نمی شود. اما ما امروز در بیضه حیات و بیضه محیط و بیضه گیتی می باشیم، و از قشر آن برآمده نمیتوانیم، و ازین است که باید باز رده و سفیده آن بسازیم. ولی اگر موقع باز شدن این بیضه و وقت بال کشائی ما می شود، دیگر بداخل آن بیضه مسئولیتی نداریم.

شاید مرغ روح، دوره هائی داشته باشد. دوره بیضه و دوره آشیانه و دوره قفس؛ ولی همه این دوره ها، مقدمانی است، و مرغ چیزی است که باید در آفاق بال کشائی کند. شیخ ابوعلی ابن مسکویه میگوید: «کسیکه مرگ را بحقیقت آن نمی داند، با و میگوئیم که مرگ بیش ازین چیزی نیست که نفس ناطقه آلات خود را که اجزاء بدن است، رها میکند، مانند اینکه کاسبی آلات خود را ترک میگوید. نفس جوهری است غیر جسمانی که نه عرض است و نه قابل فساد. که این بیان محتاج به لومی است که باید بیشتر کسب شده باشد، و نیز در موضع خود بطور مبرهن و مشروح مذکور شده است، و اگر کسی بآن اطلاعی داشته باشد، باین مسائل بهتر میرسد. و هم کسیکه در آنچه در صدر این کتاب گفتیم، غور نموده باشد، میداند که این جوهر روح، از

جوهر بدن جدا گانه ؛ و ازان، به تمام خواص خود مباين است، و وقتی که از بدن جدائی کنند، آن وقت، به بقای ذاتی خود باقی می ماند؛ و از کدورت های طبیعت، نجات می یابد و به سعادت تامه خود میرسد؛ و بعد ازان هیچگاه فانی نمی شود . زیرا که جوهر (من حیث انه جوهر) فانی شدن نیست و نه هم ذات آن باطل میگردد؛ چیزی که فانی و باطل میگردد، اعراض و انساب آن جوهر است که با همدیگر ضدیت دارند . اما جوهر، چون ضدی ندارد، فساد هم دران راه نمی یابد. زیرا که فساد از مداخله ضد بعمل می آید مثل اینکه می بینیم آب استحاله میشود و هوا می گردد و هوا هم با استحاله آب میشود؛ و این همه ازین است که اعراض باطل میشود و جوهر باقی می ماند، جوهر روح که از جوهر جسمی عالتر است؛ هیچ استحاله و تغیری را دران راه نیست؛ و چیزی را که قبول میکنند همانا کمالات صورت های آن است که عدم راهی چنگاه دران راه نیست؛ ولی آنکسی که از مرگ باین سبب می ترسد که نمیداند مال نفس او چیست و گمان میکند: وقتی که بدن او منحل شد؛ ذات او نیز منحل خواهد شد؛ شخصی است که از بقای نفس و کیفیت معاد؛ جاهل است. این شخص، در حقیقت از مرگ نمی ترسد؛ بلکه چیزی را که باید بداند نمیداند پس در حقیقت جهل او سبب خوف او شده است؛ و ازین است که حکماء، بطلب علم شده اند و درین راه زحمات زیادی را بر خود گوارا کرده اند که نادر آخر دانستند که حیات چیست و ممات کدام است . و باز شیخ ابن مسکویه دوام داده میگوید :

«ایشان؛ متاع دنیا و زینت و تفاخر آنرا بخوبی درك کردند و دانستند که لذات نهایی ندارد و اگر انسان نیکی از آنها میرسد؛ دیگری را می طلبد که مرگ حقیقی در حقیقت؛ همین حیات لذت جوینده است؛ و ازین است که حکماء گفته اند: ( این قول فلاطون است: مترجم ) مرگ دو قسم است: (۱) ارادی؛ و (۲) طبیعی؛ و همچنین حیات نیز دو قسم است. (۱) ارادی؛ و (۲) طبیعی؛ مرگ ارادی کشتن شهوات است و مرگ طبیعی؛ مفارقت روح است از بدن، حیات ارادی؛ سعی انسان است به ذرایع حیات؛ حیات طبیعی عبارت از بقای نفس سرمدی و استفاده از علوم حقیقی و نجات آن است از جهل؛ و ازین است که فلاطون به طالب حکمت وصیت کرده، که: « باراده بمیر و به طبیعت بزی! » (۱) کسی که از مرگ طبیعی می ترسد آنرا

(۱) بهمین معنی است که عطار میگوید: ( پیش از آنکه خاک گردی خاک شو ) ! و ابن علی میگوید:

مَتِ یا اَخِی بِالْمَوْتِ الْارَادِیِ      کَمَ مِنْ حَیَاتٍ فِیْهَا مَهِیَا .

آرزو میکنند زیرا که مردن جزء ماهیت انسان است و انسان از نقطه نظر منطق «زنده» گویای  
میرنده است. پس مرگ انجام و کمال و جزء حد و ماهیت او است و مرگ چیزی است که  
او را بافق اعلای او میرساند و هر کس که بداند که او مرگب است از «حد» خود و «حد»  
او، مرگب است از جنس و فصل های او، و بداند که جنس او عبارت است از «جاندار» و فصل های او  
عبارت است از «ناطق» و «میت» خواهد دانست که این است حد او و تمام ماهیت او؛ و چه اندازه  
جاهل است کسی که از تمام ماهیت خود میترسد! و چه نادان است آنکه فمای خود را  
در حیات خود و نقصان خود را در تمام خود می شناسد! (یعنی مرگ جزء ماهیت حیات و باعث  
کمال مفهوم آن است). انسان باید که از نقصان گریزد نه از کمال، و از ترس کیم و تعقید  
و حبس فرار کند نه از آزادی و تصفیۀ خود. زیرا جوهر نفیس خدائی و قتی که از جوهر  
کثیف جسمانی خلاصی می یابد، مسعود میشود و به ملکوت خود واصل میگردد؛ و بجوار  
خالق خود میرسد؛ و بمانند های خود که ارواح مجرد و طیبه باشند می پیوندد؛ و از اضداد  
و اغیار خود نجات می یابد.

فلاطون در اثر مشهور خود «فیدون» و هم در «تقریظ سقراط» میگوید: «مرگ  
چیست؟ آیا آن چیزی است که مخالفین سقراط (سوفیست ها) میگفتند و آنرا هلاک مطلق و  
فمای کل احساسات میدانستند؛ و یا این است که مرگ بر فوق اعتقاد حقیقی بشر عبارت است  
از يك تغییر بسیط و انتقال نفس از يك جای بجای دیگر؟ اگر اینطور است که مرگ  
بعقیده آن مردم (مخالفین سقراط) عبارت باشد از تعطیل تمام شعور و یا خواب بدون احلام،  
آیا اینطور مرگ يك چیز مغتنمی نیست؟ اگر کسی اینطور يك شب آرام را در خواب سپری  
کند و این شب را با تمام روزها و شب های حیات خود مقارنه نماید، آنگاه بنفس خود حساب  
خواهد کرد که آیا چقدر روزها و شب های زندگی او باین آرامی و سعادت و رفاهیت  
گذشته است! پس چرا انسان از اینطور خواب آرام و آسوده بترسد؟ و چرا آنرا آرزو  
نکند؟ و اگر مرگ آنطوری باشد که سقراط عقیده داشت، و انتقالی باشد ازین سرای  
فانی بآن جهان جاودانی که ملتقای همه کسانی است که درین دنیا زندگی کرده اند؛ پس آیا  
ازین خیر بزرگتری تصور شده میتواند؟»

سقراط جرأت اینرا نمیکرد که خود را در جمله مردان فاضلی که مثل او ستم دیده اند محسوب کند، ولی موکداً وبدون تردد وبطوری که آن ظروف نشان میداد، معتقد بود که او بزودی در آخرت به داوری میرسد که خیلی دوست و خیلی مهربان وهم در عین حال احکام الحاکمین است، وهم اینکه این آخرت محل بازگشت بعد از مرگ همه مردمان است؛ ونیز ایمان داشت که باید بر حسب اعتقاد قدیم، حال اخیار نسبت به اشرار؛ بصد ها درجه بهتر باشد (۱)».

اگر ما ازین همه دلائل معقولی که از وحی خدا و یا الهام او به روحی که در ما دمیده است نشئت کرده است، بتوانیم که مانند سوفست های قدیم و جدید انکار کنیم باز هم چرا به غرایز خود ظلم کنیم؟ اگر ما حس تشائمی (بدبینی) داشته باشیم، طبیعی است که از حس تفاؤل «خوش بینی» نیز عاری نمی باشیم. اگر غریزه ترس داریم بمقابل آن غریزه امیدی را نیز ما لکیم که از آن کمتر نمیباشد. و اگر تشائیم در باره حیات ما چیز خوبی نباشد، پس چرا آنرا در باره ممات خود اختیار کنیم؟ اگر تشائمی درین دنیا باشد از نقطه نظر سلوک است و آنکسی که سلوک خود را نمیتواند بروفق مبادی عالی بشریت و اخلاق عملی کند، طبیعی است که بحیات، متشائم میشود. و همین است اساس تشائمی که مردم به ممات خود دارند. پس در حقیقت سلوک است که مورد این دوحس واقع شده است، نه حیات و ممات. سوفست ها که درین دنیا بر مبادی لذت و منفعت رفتار نموده اند، طبیعی است که تنها این دنیا را سرزمین این چیز ها میدانند، و ازین است که لب گور را سرحد نهائی این چیز ها میپندارند، وبطوری که جامی از جالینوس حکایت میکند، آرزو مندند که اگر بعد از مرگ هم يك سوراخ تنگی پیش چشم شان باز باشد و بتوانند دنیا را از آن ثقبه مشاهده کنند.

شنید ستم که جالینوس کز دل؛ نزد نوریش سر در عالم - دل؛

چنین میگفت، چون جانش رسیده بلب، کای کاشکی ایش دودیده



ز فرج استرم يك فرجه بودی كه عالم زان پس از مرگم نمودی

گشاد دل نمودش چون میسر

فرج را فرجه جست از فرج استر.

ولی بدبخت اند کسانی كه شعور خداداد خود را درین صرف میكنند كه جان و تن را

هم گدود كنند و خود را بزور در جمع بهائیم داخل نمایند . و بكوشند كه مستبدانه 'يك غریزه' را بر تمام خودی های خود 'قوة استبداد' و 'دیکتاتوری' دهند . و باز شمع امید و مشعل وجدان خود را خاموش ساخته و بدهان پر فریاد زنند كه حیات و كائنات تاریك است و هیچ راهی نیست غیر ازینكه مانند گزردم یكدیگر را بخوریم و مائده لذت را برقوائم چهار گانه 'تراحم و تخاسم و حرص و منافست' وضع نمائیم .

و این بآن می ماند كه فرمانده 'يك كشور' بنا كنند بحرص و آرز و نه به 'تاراج' و منطق او هم این باشد كه طبیعت این مردم همین حرص و آرز است و انسان نباید برخلاف طبیعت كاری كند .

پس تو چرا تاج كرامت را بر سر گذاشته ! و چرا دعوی این میكنی كه روح خدا در تو دمیده شده و تو خلیفه خدائی ؟ تو برای این آمده كه قانون و عدالت خداوند را در بین مخلوقات بشعور و بروی كار آوری . دران كائناتی كه مستقیماً زیر او امر قانون طبیعت اجرای وظیفه میكنند ، هیچ شذوذ و هیچ عدول از عدالت و موازنه طبیعی وجود ندارد . ولی آنهایی كه به ایشان شعور و اراده داده شده است ، برای این است كه به سعی و كوشش خود يك آن اولتر به سر نوشت عقلانی خود برسند ، و غایه كمال خود را بچشم خود دیده و پیاپی خود منازل آنرا طی كنند . و بیازوی خود آنرا تحصیل نمایند ، و اگر تو میخواهی كه باز بطرف آن عناصر منشور و مشوه ، و با بجانب آن دام ودد بیفكر و بیخودی و بی اراده و بی وجدان رجعت كنی ، پس یقین داشته باش كه تو از ایشان بصد ه درجه پایین تری ! زیرا آنها آن ، قانون طبیعت را كه بارها از قانون ادبی تو نازل تراست ، طوعاً فرمانبرداری میكنند و تو كه بداشتم این اراده خود ، بر قانون ادبی خود عصیان نموده ، یقین است كه همین اراده تو ترا خست آن نیز نمیدهد كه بآن قانون ایشان نیز اطاعت كنی . پس حال تو مانند

حال آن ذوی الاذنبی میباشد که از مدار خود بیرون شده و مغل صد ها نظام گردیده و بصد ها موجودات جوی تصادم نموده و هزاران پاره گشته و هر پاره آن در میدان قضا و قدر کوی هزاران چو گان جذب و دفع تیم های آسمانی شده است .

این هندو کش با این عظمت و متانتی که دارد باز هم گفته نمیشود که عظمت و جسامت و قرب و بعد و ساینه و روشن و حتی کیفیت الوان آن از بین عدسه چشم من و تو یکسان میگردد و به نزد من و تو بیک اندازه محسوس میگردد و این ها از جمله مقولات در جه اول است که معرفت همه اشیاء بآن ها مربوط است و لی اینکه دو و دو چهار است و اینکه کل از جزء خود بزرگتر است و اینکه دروغ گفتن یعنی حقیقت را بر خلاف آن نشان دادن و اینکه چیزی را بجای آن نگذاشتن و خرهمسایه را بنام حق به طوبله خود بستن ، حقایقی می باشند که از فکر من و تو و هر مفکری که حتی در کره مریخ زندگی کنند هیچ تفاوتی ندارد . پس ممکن است که وجود هندو کش مورد شك و تردید واقع شود . ولی هیچ ممکن نیست که اندك اشتباهی بموجودیت قانون اخلاق و حتی حقانیت آن بمیان آید ، ولو که من و تو بقیادت اراده که داریم از ان حقیقت عملاً تخلف ورزیم ، و یا بمثل سوفسطائی ها قولاً انکار کنیم ولی هیچ امکان ندارد که نظراً بتوانیم از ان چشم پوشیم و ازین است که هیکل میگفت :  
 « عقلی حقیقی است » .

خدا میخواست که شناخته شود . و برهان او ظاهر گردد که ترا بوجود آورد . و اسرار خود را بر تو منکشف ساخت ، و ازین است که دل ترا مظهر برهان خدا ( وجدان و قضاوت اخلاقی ) و مهبط الهام خدا . ( سنت خداوند و نظام ادبی و قانون اخلاقی ) نمود . و حیف است که تو باز رفته و بر سواحل کائنات بنشین و انارشی دامودد جنگل های آن سرزمین را فطرت خود و سرمشق سلوک خود و سرنوشت طینت قدسی خود بدانی . تو نمیتوانی خود را در آئینه لایزال نوار طبیعیات و دنیای کیمیا ویا بالوجی ببینی . اگر تو آئینه داشته باشی همانا آئینه و جدان تست که خود را میتوانی سراپا در ان مشاهده کنی و آنجا خدا را دریابی .

ترس مرگ حسی است که آنرا غریزه ترس، بمعنی کلمه، بوجود آورده است. و نرسی که در حیوان است فقط و فقط ترس مرگ است. شکسپیر میگوید: «مرد یکدفعه می میرد و نا مرد هزار دفعه». «مرد کیست؟ مرد انسان است، مرد بمعنی (نر) نیست و ما نمیتوانیم کلمه شجاعت را به پر دل ترین حیوانات حتی (شیر) نیز استعمال کنیم. و ازین است که حیوان روزی هزار بار می میرد، هر ساعتی که تو مرغ خانگی خود را تعقیب می کنی، خواه برای اینکه آنرا دانه دهی و یا آنرا بمرغا نچه داخل کنی و یا آنراوا کسین بزنی، و یا مواد متحجره را از پای آن دور کنی، او بترس مرگ می افتد، حرکت هر گربه، پرواز هر باز، و یا عقاب در روی هوا، و دیدن هر حیوان در روی زمین، آن مرغ را بمرگ تهدید میکند و او در هر آن يك حصه بزرگ سگرات مرگ را می چشد. ولی انسان یکبار می میرد و طبیعی است آنکه نامرد و نا انسان است، هزار بار می میرد و زنده می شود. پس ترس مرگ غریزه نا تراش و غیر مز کای حیوانی است.

ولی فکرت مرگ یکی از نوامیسی است که ازار کان و همدادی اولی و بزرگ اخلاق است، انسانرا دوخلش و دوسرزنش است که انسان ساخته است، و این دو چیز: «قسم میخورم کدیکی روز قیامت و یکی هم نفس لوامه» است. مادر حیات خود دو چیز داریم: یکی همان قضاوت اخلاقی ما است که بنام وجدان بر اعمال ما قضاوت میکند که صدای آنرا گوش هائی که بجزبات شهوت پر شده است تنها بعد از انجام اعمال خود می شنود، و یکی هم نفس لوامه است که خیر مهجور و کار نیک متروک، صدای خود را بلند می کند و ما را بر قصوری که کرده ایم ملامت می نماید. این محکمه ابتدائی شعور ما است. ولی این محکمه کافی نیست زیرا مایشتقر ذکر کردیم که: «يك وجدان سهو کننده يك كمره عكاسی است». و هم «وجدان های مامانند ساعت های ما است که هر کدام به گردش خود معتقد است»، و باید محکمه نهائی و برین نیز موجود باشد که از همه این شوائب جذبات و اختلاطات مادیات پاک باشد، و آن همان است که قسط و میزان بحضور خداوند احکام الجا کمین و داننده سرائر برپا میشود. ولی در بین این دو محکمه، محکمه متوسطی نیز موجود است

که جمعیت وجدان‌ها، بطور نفرت و یا نفرتین و یا مقاطعه و یا محاکمه، بر اساس قوانینی که دارند، مارا به بازپرس مواجه میسازند. و این سه محکمه است که موجود مدنی و شریف و نجیبی را بمثل انسان پرورش کرده است. پس ترس مرگ مارا پست میکند و حتی از بین می برد، و ولی فکرت مرگ، بنام این که مرگ، خاتمه حیات نیست، بلکه تکمیل حیات است، و آنجا حیات، بشکل روشن تر و منزه کشف تری جلوه میکند. چیزی است که تنها مارا مظهر موهبت هاساخته و بر باقی موجودات بر گزیده است.

بدبختی درین جا است که سوفست های امروزی ما، میخواهند در علوم طبیعی و ریاضی بدرجه برسند که بر نظام شمسی چیره شوند و بر کانون انوم شکستی خورشید راه یابند، ولی در علم اخلاق و علوم اجتماعی بالعکس، آرزو مندند که تنازع بیولوژی را اسوه سلوک خود قرار دهند. بمانع سفر کنند، و مریخ را مهاجر نشین خود بسازند، ولی بعد از آن در خلای محض و فمائی مطلق بروند و ناپدید شوند. ایشان سالکانی میباشند که غایبه ندارند و موجود دانی هستند که خود را بیش از آله، و زیاده از پرزده نمیدانند.

نمیدانند که این همه گیر و دار هستی، و این همه فعل و افعال دنیای طبیعت، و این همه گردش های دولابی، بر ای این است که حیات بسوی کمال پیون است، و اولین محصولی که ازین هستی، رنگ کمال گرفته است، همانا انسان است. پس ایشان اولین شکوفه این باغ و نخستین محصول کشت حیات اند، پس همه کون و فساد و انقلاب و استحاله و تنازع و تراحم، برای این است که اولین نمونه مانند تو ازین کار گاه بر آمده است، تا تو بکجا برسی و نقش ثانی چه باشد!

یار چه پر داخت سحر تعین! خلقی شهید است، زین خون بها، من! دربدو جنگ دوم جهان، بعضی دیکتاتورها می گفتند که مامی خواهیم نظام نوی بدنیا بیاوریم. یکی از دیمو کرات ها جواباً گفت: «دیکتاتوری که نه، ترین عادت منسوخه بشر است و نباید نام نظام جدید را بر آن گذاشت» و همچنین ترس مرگ و پنداشتن این که مرگ خاتمه همه موجودیت های زندگان است، که نه ترین شعوری است که در حیات حیوانی وجود داشته است. ولی انسان از روزی که به نظام های فطرت آشنا شد

و توانست بر اساس آن، آتش را از چوب و آهن را از سنگ و باد را از تـاـك  
بـگـیـرد. آنـو قـت دـا نـسـت كـه مـا بـه الـا شـة تـرا ك و مـا بـه الـا فـتـرا ق  
روح و جسم چیست و آنوقت است که سر در گریبان خود کرد، و به سلوك خود پی برد  
و قضاوت و جدائی و اخلاقی خود را درك كرد، و دانست که قضاوت اخلاقی و قانون  
اخلاق چیزی است که حیات دیگری را نیز ایجاب می‌کند.

پس فکر بشر و عقل مجرد انسانی است که مرگ را انتقالی دانسته و آنرا خاتمه  
کلی تن و جان انسان نشناخته است. فلاطون که معراج فکر بشری را در اوسراغ می‌کنیم؛  
کسی است که همیشه بطور مجرد فکر می‌کرد و هیچ عقیده و یا ارث و یا محیطی، و یا این  
افکار مجبور نمی‌ساخت. فلاطون این حیات ما را در بین دو حیات میدید: یکی حیات  
«الست» و «علم الاسماء» یعنی حیات مثلی و میگفت تا آن حیات بیشتر نگذشته باشد چطور  
ممکن است که ما بتوانیم کلیات مجرد را درك کنیم. ما که نمیتوانیم بدون آلات مادی  
حواس خود، از چیزی مستشعر شویم، چگونه میشود که از ماهیات مجرد و وقف میشویم  
و آنها را بشعور خود می‌آوریم. و یکی هم حیات آخرت، که آنجا نظام ادبی، تکمله خود را  
می‌یابد. و چطور ممکن است که ما باین شعور و این قضاوت و این وجدان، دیده بتوانیم  
که ظلم، کامیاب و فضیلت نا کام، است پس باید روزی باشد که قضاوت خداوند این بیعدالتی  
را جبره کند، که گویا افکار ما، نشئت قبلی مثلی را ایجاب می‌کند؛ و اعمال ما نشئت ثانی  
قضائی را خواهان است.

از یکی پرسیدند که سبب مرگ پدرت چه بود؟ آن مرد دانا در جواب گفت:  
«حیات او». آری طبیعی است که طبیعت حیات، اینچنین چیزی را که مرگ می‌گویند، در پی دارد.  
طوری که مرگ نیز اینطور يك مقدمه را که حیات می‌نامند، باید در پیش داشته باشد.  
پس روح خواه لنگری از حیات مادی دریای، و خواه بالی از تجرد بدوش داشته باشد،  
در ماهیت آن، فرقی نمی‌کند، و همیشه بر حسب نظام ادبی خود رفتار دارد، و همیشه آرزو مند  
تقرب به سرچشمه قدسی و نوری خود است. اینجا که صحنه اعمال او است به اعمال نيك خود  
مسرور است و آنجا که جنون نگاه تأمل و تعقل است، بذکر آن اعمال، کسب لذت و مسرت

میکند. پس خود همین اعمال است که یکی از مابه‌الاشترک‌های زیاده‌موت و حیات شناخته میشود و این دو عالم را بهم وصل میدهد .

و ازین است که علی بن ابی طالب رضی الله عنه میفرماید : « برای دنیای خود طوری عمل کن که گوئی الی الابد زنده ای ، و برای آخرت آنطور عمل پیراشو که گوئی فردا خواهی مرد . » . حضرت علی ازین فرموده خود اینطور مرادی ندارند که عمل دنیای انسان از عمل آخرت او فرقی دارد و این برای میرود و آن برای دیگری . و نه هم سلوک باین طور در دو دسته تقسیم میشود ، ما آنطور سلوک می‌داریم که مخصوص دنیا و یا مخصوص آخرت باشد و یا اعمال دنیا و آخرت ما باینطور تجزیه گردد ، بلکه باید در هر سلوک ، هر دو سرحد گور در نظر گرفته شود .

حضرت علی کرم الله وجهه می‌خواهند بر سلوک و بر محرک ساوک ' قوت و عمق بیشتری بدهند . باقی اخلاقیون اینطور می‌گفتند که اعمال باید بر حسب مبادی اخلاق باشد ، ولی حضرت علی میفرمایند این اعمال باید در کمیت و در مقدار خود بیشتر باشد و حیات نسبتاً فعال تر باشد و این است حیاتی که گوئی الی الابد دوام دارد . و اینکه میفرماید که عمل آخرت تو باینطور باشد که گوئی فردا می‌میری ، مرادش این است که نیت را طوری خالص بسازی که هیچ مرام مادی از آن طلب نداشته باشی . گویا حضرت علی به دو پهلوی سلوک اشاره میفرمایند ، نه اینکه سلوک را بدو دسته تقسیم میکنند .

مثلاً مردم می‌گویند : « آدمی چیزی است که از گل نازک تر ، و از سنگ سخت تر است ، مقصد این نیست که انسان دو ماهیت دارد ، یکی مانند گل و دیگری مانند سنگ ، بلکه مقصد این است که سرشت آدمی بشکلی است که هم استعداد راحت را دارد و هم قابلیت زحمت را ، و همچنین است سلوک که میتوانیم وفرت و کثرت و فعالیت آنرا ذریعه این حیات خود بسازیم ، طوریکه میتوانیم نیت خوب و محرک پاک خود را سرمایه حیات جاودانی خود قرار دهیم .

و دور از ذوق بلاغت نیست که حضرت علی رضی الله عنه حیات آنی و کذری و فانی را بمعیشت ابدی تعبیر فرموده : و مرگ فردا را کنایه از زندگی جاوید قرار داده اند ؛

و این تعبیری است که درین موقع مناسب ترین طرز بلاغت است و اگر ما در شرح این مسئله بیچشم از مبحث اخلاقی بمنطقه دیگری خواهیم رفت .

پس این روح خدا، تابوده از دوره « الست » تا این دوره آزمایش و بعد از آن تادوره باز پرس . يك چیز بوده است که هیچ تغییری در سر نوشت او راه نمی یابد و همیشه تحت نظام سرمدی عقلانی سیر میکند و هیچ يك از منازل و بروج او، در طینت گوهری این ماه تمام تاثیری ندارد، و لو که در بعضی اوقات، بنظر ها بدر آید و در بعضی احيان هلال، و هیچ ابر، و هیچ خسوف نمیتواند بین او و بین استعداد و فیوضات او، حایل گردد. و ازین است که پیغمبر قدسی ما میفرماید: « مرگ شما بمانند زندگی شما است » .

پس سلوك است که معرفت آن، دردنیای « علم الاسماء » و اجرای آن، درین عالم تر کتب، و حساب آن در روز واپسین است . « تبارك الذی بیده الملك وهو علی كل شیء قدیر الذی خلق الموت والحیوة لیبلوكم ایکم احسن عملا » .  
(والحمد لله اولاً و آخراً)

این بود آخرین لحظات مغتنمی که بادانشمندان بزرگ اخلاقی صحبت داشتم و از خرمین فضل و احسان شان، خوشه می چیدم و از فضاء فیوضات شان الهام میگرفتم و از نقل و ترجمه آثار شان اثری تالیف میکردم .

و لی با این لحظات احترام و تبجیل، موج های پر حرارت محبتی نیز بود که از طرف همسر ارجمندم (حمیرا) بطرف من می وزید؛

و آن دختر فضیلت و وظیفه، که بزرگترین مشوق من درین باره بود، بسیار میگوشتید که بار

حیات را ازدوش من بردارد و بدوش

خود بگذارد، تا بتوانم بفراغ

بال، به حیات تأملی خود

ادامه دهم .

زن خوب فرما نبر پا ر سا

کنند مرد درویش را پادشا .

« ختم کتاب » « والحمد لله رب العالمین » .

